OAK ST. HDSF

THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY
101
C87f3

Return this book on or before the
Latest Date stamped below.

University of Illinois Library

FEB -6 1964

OCT 26 1964

DEC 28 1964

FEB -6 1970

MAR 30 1971

NOV 9 1973

NOV 9 1973

L161—H41

FILOSOFIA

COME SCIENZA DELLO SPIRITO

III

FILOSOFIA DELLA PRATICA

BENEDETTO CROCE

FILOSOFIA DELLA PRATICA

ECONOMICA ED ETICA

TERZA EDIZIONE
RIVEDUTA DALL'AUTORE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1923

PROPRIETÀ LETTERARIA

DICEMBRE MCMXXII 61811

181
C87f3

HUGHES
Oct. 30 30

AVVERTENZA

Di questo libro soltanto alcuni capitoli della terza parte erano stati anticipati nella memoria: *Riduzione della Filosofia del diritto alla Filosofia dell'economia*, letta all'Accademia Pontaniana di Napoli nelle tornate del 21 aprile e 5 maggio 1907 (*Atti*, vol. XXXVII); ma li ho rifusi, ampliandone alcune pagine e altre abbreviando. Il concetto dell'attività economica come forma autonoma dello spirito, che riceve trattazione sistematica nella seconda parte del libro, fu proposto la prima volta in alcuni saggi, scritti dal 1897 al 1900 e raccolti poi nel volume: *Materialismo storico ed economia marxistica*.

Napoli, 19 aprile 1908.

Questa terza edizione, come la seconda pubblicata nel 1915, non differisce dalla prima se non per piccole correzioni e per la generale revisione letteraria a cui è stata sottoposta.

Napoli, 28 settembre 1922.

B. C.

Rom. Rec. Van Horne 8 May 30 Seeber

743015

SOMMARIO

PARTE PRIMA

L'ATTIVITÀ PRATICA IN GENERALE

SEZIONE PRIMA

L'ATTIVITÀ PRATICA NELLE SUE RELAZIONI

I

L'ATTIVITÀ PRATICA COME FORMA DELLO SPIRITO

Vita pratica e vita teoretica — Insufficienza delle distinzioni descrittive — Insufficienza del metodo psicologico in filosofia — Necessità del metodo filosofico — L'osservazione e la deduzione — Teorie che negano la forma pratica dello spirito — La pratica come incosciente — Critica — Natura e attività pratica — Riduzione della forma pratica alla teoretica — Critica — La pratica come pensiero che si attua. Riconoscimento dell'autonomia.

II

NEGAZIONE DELLA FORMA SPIRITUALE DEL SENTIMENTO

La pratica e la pretesa terza forma spirituale: il sentimento — Varî significati di questa parola: il sentimento, classe psicologica — Il sentimento come stato dello spirito — Ufficio del concetto di sentimento nella storia della filosofia: l'indeterminato — Il sentimento come preannunzio della forma estetica — Nella Istorica: preannunzio dell'elemento intuitivo — Nella Logica filosofica: preannunzio del concetto puro — Analogo ufficio nella Filosofia della pratica — Negazione del concetto di sentimento — L'esclusione deduttiva di esso.

III

RELAZIONE DELL'ATTIVITÀ PRATICA CON LA TEORETICA

Precedenza della teoretica sulla pratica — L'unità dello spirito, e la compresenzialità della pratica — Rifiuto del prammatismo — Critica di obiezioni psicologiche — Natura del precedente teoretico della

pratica: la conoscenza storica — Conoscenza storica e volizione — Continua mutevolezza della base teoretica dell'azione — Nessun altro precedente teoretico, oltre quello storico — I così detti concetti e giudizî pratici — Posteriorità dei giudizî pratici all'atto pratico — Posteriorità dei concetti pratici — Origine di dottrine intellettualistiche e sentimentalistiche — I concetti di fine e mezzo — Critica del fine come disegno fisso — La volizione e l'incognito — Critica del concetto di scienze pratiche e di una Filosofia pratica.

IV

INSCINDIBILITÀ DELL'AZIONE DALLA SUA BASE REALE E NATURA PRATICA DELL'ERRORE TEORETICO

Coincidenza d'intenzione e volizione — Volizione in astratto e in concreto: critica — Volizione immaginata e volizione reale: critica — Critica della volizione con fondamento ignoto o mal noto — Illusioni nei casi che si adducono in esempio — Impossibilità della volizione con base teoretica erronea — Forme dell'errore teoretico e problema circa la natura di esso — Distinzione tra ignoranza ed errore: genesi pratica di questo — Conferme e riprove — Giustificazione della repressione pratica dell'errore — Le distinzioni empiriche degli errori e quella filosofica.

V

IDENTITÀ DI VOLIZIONE E AZIONE E DISTINZIONE TRA VOLIZIONE E ACCADIMENTO

Volizione e azione: intuizione ed espressione — Spirito e natura — Inesistenza di volizioni senza azione, e all'inverso — Illusioni circa la distinzione di questi termini — Distinzione tra azione e successo, o accadimento — La volizione e l'accadimento — Azioni riuscite e azioni non riuscite: critica — L'operare e il prevedere: critica — Conferma della inderivabilità del valore dell'azione dal successo — Spiegazione di fatti in apparenza contrastanti.

VI

IL GIUDIZIO PRATICO, LA STORIA E LA FILOSOFIA DELLA PRATICA

Il gusto pratico e il giudizio — Il giudizio pratico come giudizio storico — Logica di esso — Importanza del giudizio pratico — Differenza del giudizio pratico dal giudizio dell'accadimento — Il progresso dell'azione e il progresso della Realtà — Precedenza della filosofia della pratica sul giudizio pratico — Conferma dell'incapacità filosofica del metodo psicologico.

VII

LA DESCRITTIVA PRATICA, LE REGOLE E LA CASISTICA

Giustificazione del metodo psicologico e delle discipline empiriche e descrittive — La descrittiva pratica e la sua letteratura — Estensione della descrittiva pratica — Le conoscenze normative o regole: loro natura — Utilità delle regole — La letteratura delle regole e la sua decadenza apparente — Relazioni tra le Arti (raccolte di regole) e le Teorie filosofiche — La Casistica: sua qualità e utilità — La giurisprudenza come casistica.

VIII

CRITICA DELLE USURPAZIONI DELLA FILOSOFIA SULLA DESCRITTIVA PRATICA E SUI DERIVATI DI ESSA

Prima forma: tendenza al generalizzare — Elementi storici persistenti nelle generalizzazioni — Seconda forma: unione letteraria di filosofia ed empiria — Terza forma: tentativo di metterle in intimo nesso — Scienza della pratica e Metafisica: significati varî di questa relazione — Conseguenze dannose delle usurpazioni della filosofia sull'empiria — 1.ª Dissoluzione dei concetti empirici — Esempî: guerra e pace, proprietà e comunismo, e simili — Altri esempî — Fraintendimenti da parte dei filosofi — Significato storico delle questioni anzidette — 2.ª La falsa deduzione dell'empirico dal filosofico — Affermazioni di carattere contingente, mutate in filosofemi — Ragioni della ribellione contro le regole — Limiti tra filosofia ed empiria.

IX

ANNOTAZIONI STORICHE

I. Distinzione tra storia del principio pratico e storia della liberazione dal trascendente — II. La distinzione della pratica dalla teoria — III. I miscugli di Filosofia della pratica e di Descrittiva — Vani tentativi di definizione dei concetti empirici — Tentativi di deduzione — IV. Questioni varie — La natura pratica dell'errore — Il gusto pratico — V. Le dottrine sul sentimento — I wolfiani — Jacobi e Schleiermacher — Kant — Hegel — Oppositori della dottrina delle tre facoltà — Krug — Brentano.

SEZIONE SECONDA

L'ATTIVITÀ PRATICA NELLA SUA DIALETTICA

I

NECESSITÀ E LIBERTÀ NELL'ATTO VOLITIVO

Il problema della libertà — Libertà del volere e libertà dell'azione: critica di questa distinzione — L'atto volitivo, necessario e libero insieme — Paragone con l'attività estetica — Critica del determinismo e dell'arbitrarismo — Forma gnoseologica di questa antitesi: materialismo e misticismo — I sofismi materialistici del determinismo — Il misticismo dell'arbitrarismo — La dottrina della necessità-libertà, e l'idealismo — La dottrina della doppia causalità, e il dualismo o agnosticismo — Carattere di essa come transazione e transizione.

II

LA LIBERTÀ E IL SUO OPPOSTO. IL BENE E IL MALE

La libertà dell'azione come realtà dell'azione — Inconcepibilità dell'assenza assoluta di azione — La non-libertà come antitesi e contrarietà — Arbitrarietà e nullismo della non-libertà — Il bene come libertà e realtà, e il male come l'opposto — Critica del monismo astratto e del dualismo di valori — Le obiezioni all'irrealtà del male — Il male nella sintesi e fuori della sintesi — I giudizî affermativi del male come giudizî negativi — Conferme della dottrina — I poli del sentimento (piacere e dolore) e loro identità con gli opposti pratici — Dottrine circa il piacere e la felicità: critica — I concetti empirici intorno al bene e al male — Dover essere, ideale, potere inibitivo, imperativo — Male, rimorso, ecc.; bene, soddisfazione, ecc. — Incapacità di essi a servire da principî pratici — Loro carattere.

III

L'ATTO VOLITIVO E LE PASSIONI

La molteplicità delle volizioni e la lotta per l'unità — Molteplicità e unità come male e bene — Le volizioni escluse, e le passioni o desiderî — Passioni o desiderî come volizioni possibili — La volizione come lotta contro le passioni — Critica della libertà di scelta — Significato della così detta precedenza dei sentimenti sull'atto volitivo —

Polipatismo a apatismo — Erroneità di entrambe le opposte tesi — Significati storici e contingenti di esse — Il signoreggiamento delle passioni e la volontà.

IV

GLI ABITI VOLITIVI E L'INDIVIDUALITÀ

Stato d'animo e passioni — Le passioni intese come abiti volitivi — Importanza e natura di questi — Il signoreggiamento delle passioni in quanto abiti volitivi — Difficoltà e realtà del dominarle — Gli abiti volitivi e l'individualità — Negazioni dell'individualità per l'uniformità, e critica di esse — Temperamento e carattere. Indifferenza del temperamento — La scoperta del proprio essere — L'idea di « vocazione » — Fraintendimenti del diritto dell'individualità — L'individualità malvagia — Le false dottrine circa il nesso di virtú e vizî — L'universale nell'individuale e l'educazione.

V

LO SVOLGIMENTO E IL PROGRESSO

Molteplicità e unità: lo svolgimento — Il divenire come sintesi di essere e non essere — La natura in quanto divenire. Risoluzione di essa nello spirito — Ottimismo e pessimismo: critica — L'ottimismo dialettico — Concetto del progresso cosmico — Obiezioni e critica di esse — Gli individui e la Storia — Fato, Fortuna e Provvidenza — L'infinità del progresso e il mistero — Conferma dell'impossibilità di una Filosofia della storia — Trasferimento illegittimo del concetto di mistero dalla storia alla filosofia.

VI

DUE CHIARIMENTI ALLA ISTORICA E ALL'ESTETICA

La relazione di desiderî e azioni, e due problemi d'Istorica e di Estetica — La storia e l'arte — Il concetto di esistenzialità nella storia — Origine di esso nella filosofia della pratica: l'azione e l'esistente, i desiderî e l'inesistente — La storia come distinzione tra azioni e desiderî, e l'arte come indistinzione — Il fantastico schietto e l'immaginario — L'arte in quanto lirica o rappresentazione di sentimenti — Identità tra realtà ingenua e sentimento — Gli artisti e la volontà — Le azioni e i miti — L'arte come rappresentazione pura del divenire, e la forma artistica del pensiero.

VII

ANNOTAZIONI STORICHE

I. Il problema della libertà — II. La dottrina del male — III. Arbitrio e libertà — Coscienza e responsabilità — IV. Il concetto del dovere — Il pentimento e il rimorso — V. La dottrina delle passioni — Virtú e vizî — La dottrina dell'individualità: Schleiermacher — Teorie romantiche e teorie modernissime — VI. Il concetto dello svolgimento e del progresso.

SEZIONE TERZA

L'UNITÀ DEL TEORETICO E DEL PRATICO

Due risultamenti opposti: precedenza del teoretico sul pratico e del pratico sul teoretico — Errore dei propugnatori dell'esclusiva precedenza dell'uno o dell'altro — Problema dell'unità di questa dualità — Non dualità di opposti — Non dualità di finito e infinito — Analogia perfetta delle due forme: teoretica e pratica — Non parallelismo ma circolo — Il circolo della Realtà: pensiero ed essere, soggetto e oggetto — Critica delle teorie circa il primato della ragion teoretica o della ragion pratica — Nuovo prammatismo: la Vita condizionante la Filosofia — Conferma deduttiva delle due forme ed esclusione deduttiva della terza (sentimento).

PARTE SECONDA

L'ATTIVITÀ PRATICA NELLE SUE FORME SPECIALI

SEZIONE PRIMA

LE DUE FORME PRATICHE: L'ECONOMICA E L'ETICA

I

DISTINZIONE DELLE DUE FORME NELLA COSCIENZA PRATICA

La forma utilitaria o economica, e quella morale o etica — Insufficienza, anche qui, della distinzione descrittiva e psicologica — La deduzione, e necessità d'integrarla con l'induzione — Le due forme come fatto di coscienza — La forma economica — La forma etica — Impossibilità di negarle — Conferme varie di esse.

II

CRITICA DELLE NEGAZIONI DELLA FORMA ETICA

Esclusione delle critiche materialistiche e di quelle intellettualistiche — Le due negazioni ancora possibili — La tesi dell'utilitarismo contro la realtà degli atti morali — Difficoltà nascenti dalla presenza effettiva di questi — Tentativo di spiegarli come prodotti di distinzioni quantitative — Critica di esso — Tentativo di spiegarli come fatti o estranei alla pratica o irrazionali e stolti — L'associazionismo e l'evoluzionismo. Critica — Tentativo disperato: l'utilitarismo teologico e il mistero.

III

CRITICA DELLE NEGAZIONI DELLA FORMA ECONOMICA

La tesi dell'astrattismo morale contro il concetto dell'utile — L'utile come il mezzo, ossia come fatto teoretico — Gli imperativi tecnici e ipotetici — Critica: l'utile è fatto pratico — L'utile come l'egoistico o l'immorale — Critica: l'utile è amorale — L'utile come gruppo di fatti etici minimi — Critica: l'utile è premorale — Tentativo disperato: l'utile come coscienza pratica inferiore. Conferma dell'autonomia dell'utile.

IV

RELAZIONE TRA LE FORME ECONOMICA ED ETICA

Economia ed etica come il doppio grado della pratica — Errori derivanti dal concepirle come coordinate — Critica delle azioni disinteressate — Vana polemica, condotta sul supposto delle azioni disinteressate, contro l'utilitarismo — Critica delle azioni moralmente indifferenti, obbligatorie, supererogatorie, ecc. — Paragone col rapporto di arte e filosofia — Altre concezioni erronee di modi d'azione — Il piacere e l'attività economica, la felicità e la virtù — Piacere e dolore, e il sentimento — Coincidenza del dovere col piacere — Critica del rigorismo o ascetismo — Relazione di felicità e virtù — Critica della subordinazione del piacere alla moralità — Nessun imperio della moralità sulle forme dello spirito — Inesistenza di altre forme pratiche e impossibilità di suddivisione delle due stabilite.

V

LA FILOSOFIA DELL'ECONOMIA E LA COSÍ DETTA SCIENZA DELL'ECONOMIA

Problema delle relazioni tra Filosofia e Scienza dell'economia — Irrealtà delle leggi e dei concetti della Scienza economica — La

Scienza economica, fondata su concetti empirici, ma non empirica o descrittiva — Assolutezza delle sue leggi — Indole matematica di essa — Suoi principî, e carattere che essi hanno di postulati e definizioni arbitrarie. Utilità di tale scienza — Paragone dell'Economia con la Meccanica; e perché si sogliano escludere da essa i fatti etici, estetici e logici — Errori del filosofismo e dello storicismo nell'Economia — Le due perversioni: l'astrattismo estremo e il disgregamento empiristico — Sguardo alla storia dei varî indirizzi dell'Economia — Significato del giudizio di Hegel circa la Scienza economica.

VI

CRITICA DELLE CONFUSIONI TRA SCIENZA ECONOMICA E FILOSOFIA DELL'ECONOMIA

Adozione del metodo e degli schemi economici da parte della Filosofia — Errori che ne derivano — 1.° Negazione della filosofia per l'economia — 2.° Valore universale, attribuito a concetti empirici. Es.: liberismo e protezionismo — 3.° Trasformazione delle finzioni del calcolo in realtà — Il preteso calcolo dei piaceri e dei dolori, e le dottrine dell'ottimismo e pessimismo.

VII

ANNOTAZIONI STORICHE

I. L'Etica greca e la sua ingenuità — II. Importanza del Cristianesimo per l'Etica — I tre indirizzi risultanti: utilitarismo, rigorismo e psicologismo — Hobbes, Spinoza — L'Etica inglese — Filosofia idealistica — III. E. Kant, e sua affermazione del principio etico rigoroso — Contradizioni del Kant circa il concetto dell'utile, della prudenza, della felicità, ecc. — Errori che ne derivano nella sua Etica — IV. Addentellati per una Filosofia dell'economia — La facoltà appetitiva inferiore — Il problema della politica e il machiavellismo — La dottrina delle passioni — Hegel e il concetto dell'utile — Fichte e l'elaborazione dell'Etica kantiana — V. Il problema dell'utile e della moralità nei pensatori del secolo decimonono — VI. Unione estrinseca dell'Etica e della Scienza economica dall'antichità al secolo decimonono — Questioni filosofiche, sorte da una piú intima unione tra le due — Le teorie del calcolo edonistico: dal Maupertuis allo Hartmann.

SEZIONE SECONDA

IL PRINCIPIO ETICO

I

CRITICA DELL'ETICA MATERIALE E DI QUELLA FORMALISTICA

Significato equivoco dei termini «formale» e «materiale» — Il principio etico come formale (universale) e non materiale (contingente). Utilitarismo dell'etica materiale — Riduzione dell'Etica materiale alla utilitaria — Esclusione di tutti i principî materiali intesi in questo significato — Benevolenza, amore, altruismo, ecc. Dimostrazione del carattere materiale e utilitario di questi concetti — Medesima dimostrazione pei concetti di organismo sociale, Stato, interesse della specie, e simili — Principî materiali religiosi. Critica di essi — La formalità come affermazione di mera esigenza logica — Critica di un'Etica formale in questo significato: tautologismo — Principî tautologici: ideale, sommo bene, dovere, ecc.; e critica di essi — Significato tautologico di alcune formole, materiali in apparenza — Conversione dell'Etica tautologica in materiale e utilitaria — In qual significato l'Etica debba essere formale, e in quale altro materiale.

II

LA FORMA ETICA COME ATTUAZIONE DELLO SPIRITO IN UNIVERSALE

L'Etica tautologica, e sua connessione con la Filosofia o parziale o discontinua — Rigetto di entrambe queste concezioni — La forma etica come volizione dell'universale — L'universale come lo spirito (la Realtà, la Libertà, ecc.) — Gli atti morali come volizioni dello Spirito — Critica dell'antimoralismo — Tendenza confusa delle formole tautologiche, materiali, religiose, ecc., verso l'Etica dello Spirito — L'Etica dello Spirito e l'Etica religiosa.

III

ANNOTAZIONI STORICHE

I. Merito dell'Etica kantiana — I predecessori del Kant — Difetto di quell'Etica: l'agnosticismo — Critica dello Hegel e di altri — Kant e il concetto della libertà — Fichte e Hegel — II. L'Etica nel secolo decimonono.

PARTE TERZA

LE LEGGI

I

LE LEGGI COME PRODOTTO DELL'INDIVIDUO

Definizione della legge — Concetto filosofico e concetto empirico di società — Le leggi come prodotto individuale: i programmi della vita individuale — Esclusione del carattere di costrizione, e critica di questo concetto — Identici caratteri nelle leggi individuali e nelle sociali — Le leggi individuali come, in ultima analisi, le sole reali — Critica della divisione delle leggi in giuridiche e sociali e delle sottoclassi di queste. Empiricità di ogni divisione delle leggi — Estensione del concetto di legge.

II

GLI ELEMENTI COSTITUITIVI DELLE LEGGI
CRITICA DELLE LEGGI PERMISSIVE E DEL DIRITTO NATURALE

Il carattere volitivo e il carattere di classe — Distinzione delle leggi dalle così dette leggi della natura — Implicazione delle seconde nelle prime — Distinzione delle leggi dai principî pratici — Le leggi e gli atti singoli — Identità delle leggi imperative, proibitive e permissive — Carattere permissivo di ogni legge e impermissivo di ogni principio — Mutevolezza delle leggi — Concetti empirici circa i modi del mutamento — Critica del Codice eterno o Diritto naturale — Il diritto naturale come il diritto nuovo — Il diritto naturale come Filosofia della pratica — Critica dei diritti naturali — Giusnaturalismo persistente nei giudizî e problemi giuridici.

III

IRREALTÀ DELLA LEGGE E REALTÀ DELL'ESECUZIONE
UFFICIO DELLA LEGGE NELLO SPIRITO PRATICO

La legge come volizione astratta e irreale — Inattuabilità delle leggi e attuazione dei principî pratici — Chiarimento esemplificativo — Le dottrine contro l'utilità delle leggi. Loro insostenibilità — Ed erroneità delle confutazioni che se ne sono date — Significati empirici di codeste controversie — Necessità delle leggi — Le leggi come preparazione all'azione — Analogia tra lo spirito pratico e il teoretico:

leggi pratiche e concetti empirici — Il promovimento dell'ordine nella realtà e nella rappresentazione — Origine del concetto di piano o disegno.

IV

CONFUSIONI TRA LEGGI E PRINCIPÎ PRATICI
CRITICA DEL LEGALISMO PRATICO E DELLA MORALE GESUITICA

Trasformazione dei principî in leggi pratiche: legalismo — Genesi del concetto del praticamente lecito e indifferente — Conseguenze di esso: l'arbitrario — Legalismo etico come semplice caso particolare di quello pratico — Critica del praticamente indifferente — Contese di rigoristi e lassisti, e loro comune errore — La morale gesuitica come dottrina della frode alla legge morale — Concetto della frode legale — Assurdità della frode verso sé stessi e verso la coscienza morale — La morale gesuitica, non spiegabile col mero legalismo — La morale gesuitica, in quanto congiungimento del legalismo con l'utilitarismo teologico — Distinzione tra dottrina e pratica gesuitiche.

V

L'ATTIVITÀ GIURIDICA
COME ATTIVITÀ GENERICAMENTE PRATICA (ECONOMICA)

L'attività legislatrice come genericamente pratica — Vanità delle dispute circa il carattere, economico o etico, degli istituti: pena, matrimonio, Stato, ecc. — L'attività legislatrice come economica — L'attività giuridica: carattere economico di essa — Anzi, identità di essa con l'attività economica — Il disconoscimento della forma economica, e il significato del problema circa la distinzione tra morale e diritto — Teorie della coazione e dell'esteriorità, come caratteri distintivi: critica di esse — Teorie moralistiche del diritto: critica — Dualità di diritto positivo e ideale, storico e naturale, ecc.; e assurdi tentativi di unificazione e coordinazione — Pregi di tutte codeste teorie come confuso intravedimento del carattere amorale del diritto — Conferme di questo carattere nella coscienza ingenua — Il paragone tra diritto e linguaggio. Grammatiche e codici — Logica e linguaggio; morale e diritto — Storia del linguaggio, come storia letteraria ed artistica; Storia del diritto, come storia politica e sociale.

VI

ANNOTAZIONI STORICHE

I. Distinzione tra morale e diritto, e sua importanza per la storia del principio economico — Indistinzione fino al Tomasio — II. Tomasio e seguaci — Kant e Fichte — Hegel — Herbart e Schopenhauer —

Rosmini e altri — III. Stahl, Ahrens, Trendelenburg — Utilitaristi — IV. Trattatisti recenti — Contradizioni stridenti. Stammler — V. Il valore della legge — Nell'antichità — Diderot — Romanticismo — Jacobi — Hegel — Dottrine recenti — VI. Il diritto naturale e la sua dissoluzione. La scuola storica del diritto — Il paragone tra diritto e linguaggio — VII. Il concetto di legge e gli studî del diritto comparato e della Dottrina generale del diritto — VIII. Il legalismo e la casistica morale — Il probabilismo e la morale gesuitica — La critica del concetto di lecito — Fichte — Schleiermacher — Rosmini.

CONCLUSIONE

La Filosofia dello spirito come il tutto della Filosofia — Rispondenza tra Logica e Sistema — Insoddisfazione alla fine di ogni sistema, e suo motivo irrazionale — Motivo razionale: l'inesauribilità della Vita e della Filosofia.

PARTE PRIMA

L'ATTIVITÀ PRATICA

IN GENERALE

SEZIONE PRIMA

L'ATTIVITÀ PRATICA NELLE SUE RELAZIONI

I

L'ATTIVITÀ PRATICA COME FORMA DELLO SPIRITO

Vita pratica e vita teoretica.

Uno sguardo alla vita che ci circonda sembrerebbe, senza bisogno di particolare dimostrazione, piú che bastevole ad attestare la realtà di una cerchia di attività pratica svolgentesi accanto a quella teoretica. Nella vita, si vedono quasi materialmente distinti uomini di pensiero e uomini d'azione, contemplatori e operatori; di qua, fronti ampie e occhi tardi e sognanti; di là, fronti strette e occhi mobili e vigili; poeti e filosofi da un lato; capitani e soldati dall'altro, dell'industria, del commercio, della politica, della milizia, della chiesa. E, come gli uomini, cosí appaiono diverse le opere loro; e mentre siamo intenti a una scoperta annunziata di chimica o di fisica, a una filosofia che viene a scuotere vecchie credenze, a un dramma o a un romanzo che recano un nuovo sogno di artista; ecco che c'interrompono e chiamano a sé spettacoli di tutt'altra qualità: una guerra tra due Stati a colpi di cannone o di tariffe doganali; uno sciopero colossale, in cui migliaia e migliaia di lavoratori fanno sentire al complesso sociale quanto essi valgano per numero e per forza, e quanto l'opera loro pesi nell'opera comune; un'associazione potente, che raccoglie e stringe in fascio le forze della resistenza conservatrice, adoperando interessi e passioni, spe-

ranze e timori, vizî e virtú, come il pittore adopera i colori e il poeta le parole, e facendo talvolta al pari di questi un capolavoro, sebbene pratico. L'uomo d'azione è preso, di tanto in tanto, dalla nausea di quella sua orgia di sforzi volitivi, e guarda con invidia all'uomo dell'arte e della scienza; al modo stesso che un tempo le persone mondane guardavano ai monaci, i quali avevano saputo scegliersi la parte piú bella e riposata della vita: senonché, di solito, non va oltre questo fuggevole sentimento, e se si risolve a interrompere i suoi affari agl'idi, vi torna alle calende. Ma anche l'uomo della contemplazione prova, a volte, la stessa nausea e la stessa aspirazione; e gli par d'essere ozioso dove tanti lavorano e sanguinano, e grida ai combattenti: « l'armi, qua l'armi », e vorrebbe diventare minatore tra i minatori, navigante tra i naviganti, imperatore del carbone tra i re del carbone: senonché, di tutto ciò, di solito non fa poi altro che una canzone o un libro. Nessuno, per quanto si sforzi, esce dalla propria cerchia. Sembra che la natura fornisca uomini appositamente fatti per l'una o per l'altra forma di attività, cosí come per la conservazione della specie fornisce maschi e femmine.

Insufficienza delle distinzioni descrittive.

Ma questa esistenza quasi fisicamente delimitata con la quale l'attività pratica si mostra, nella vita, distaccata da quella teoretica, non ha certezza alcuna; e non è neppure, come si crederebbe, un fatto che s'imponga da sé. I fatti non s'impongono mai da sé, tranne che per metafora: soltanto il nostro pensiero se li impone, quando li ha sottomessi alla critica e ne ha riconosciuta la realtà. E quell'esistenza e distinzione, che par di toccare con mano, in fondo non è altro che il prodotto di una prima e superficiale riflessione filosofica, la quale pone come effettivamente distinto ciò che solo in grosso e alla prima apparenza è tale. Infatti, continuando a meditare col metodo e coi pre-

supposti stessi di quella prima riflessione, le distinzioni medesime, che essa aveva poste, vengono da essa medesima cancellate. Non è vero che vi siano uomini pratici e uomini teoretici: l'uomo teorètico è anch'esso uomo pratico; vive, vuole, opera, come tutti gli altri: l'uomo che si è detto pratico, è anch'esso teoretico; contempla, crede, pensa, legge, scrive, ama la musica e le altre arti. Le opere che erano designate come prodotto del puro spirito pratico, viste un po' da vicino si svelano grandemente complesse e ricche di elementi teoretici: meditazioni, ragionamenti, indagini storiche, contemplazioni ideali; — e le opere, che si adducevano come manifestazioni del puro spirito artistico o filosofico, si mostrano prodotto insieme di volontà, perchè senza volontà non si fa nulla: né l'artista si prepara per anni e anni al suo capolavoro, né il pensatore mena a termine il suo sistema. La battaglia di Austerlitz non fu opera anche di pensiero? E la *Divina commedia* non fu opera anche di volontà? Da tali riflessioni, che si potrebbero agevolmente moltiplicare, sorge sfiducia non solo nell'affermazione dapprima posta, ma altresì nella ricerca iniziata; come di chi si veda costretto, dopo avere riempito con grande fatica una botte, a vuotarla subito di nuovo con eguale fatica, per ritrovarsi innanzi la botte qual'era prima, vuota. Oppure ci si appiglia, tutt'al piú, alla conclusione che non esiste né il teoretico né il pratico come distinti; ma un atto solo, che è o l'uno o l'altro dei due, o un terzo da determinare, e che si manifesta concretamente in infinite gradazioni e sfumature, le quali arbitrariamente vengono ridotte a due o piú classi, e non meno arbitrariamente distaccate e denominate come se fossero distinte.

Insufficienza del metodo psicologico in filosofia.

Descrivendo questo procedere della comune riflessione dinanzi alla realtà, e mostrandone l'impotenza filosofica, si è insieme mostrata la natura e l'impotenza del metodo psicologico, quando si applichi a problemi filoso-

fici. Infatti la filosofia psicologica, sebbene si esplichi in ponderosi trattati e in solenni lezioni accademiche, non fa né piú né meno di ciò che fa quella comune riflessione, e non è altro per l'appunto che quella stessa comune riflessione; e dopo avere ridotto a classi le immagini delle infinite manifestazioni dell'attività umana, ponendo, per es., in queste classi, accanto al pensiero e all'immaginazione la volontà e l'azione, considera in ultimo queste classi come realtà. Ma le classi sono classi e non distinzioni filosofiche: chi le prenda troppo sul serio e le intenda in questa seconda guisa, si trova poi inaspettatamente a doversi accorgere, un bel momento, che non hanno nulla di reale. E allora si scopre e si grida l'inesistenza delle facoltà dell'anima, ossia l'esistenza loro come di mero artifizio mentale, privo di rispondenza nella realtà; ovvero si va piú oltre e insieme con quelle distinzioni false si getta via il criterio stesso, la distinzione, e si asserisce che tutte le manifestazioni spirituali si riducono a un'indistinguibile unità. E a siffatta unità viene innalzata, infine, una o altra delle medesime classi rifiutate; donde il tentativo di mostrare i fatti volitivi come nient'altro che fatti di rappresentazione, o quelli della rappresentazione come nient'altro che fatti di volizione, o gli uni e gli altri come nient'altro che fatti di sentimento; e via discorrendo.

Necessità del metodo filosofico.

Bisogna, dunque, rimanere del tutto indifferenti innanzi alle affermazioni e negazioni di codesta filosofia psicologica; e se essa asserisce la realtà dell'attività pratica, non prestarvi fede se non quando l'abbiamo riconosciuta anche noi mercé il metodo filosofico; e se la nega, del pari. Il metodo filosofico richiede astrazione completa dai dati empirici e dalle loro classi, e un ritrarsi nell'intimità della coscienza per volgere ad essa sola l'occhio della mente. È stato detto che a questo modo la coscienza dell'individuo viene fatta tipo e misura della realtà universale; e si è

proposto, per correggere tale ristrettezza e sventare il pericolo, di estendere l'osservazione alla psiche degli altri individui, cosí del presente come del passato, cosí della nostra come di altre civiltà, e integrare (secondo la formola d'uso) il metodo psicologico con quello storico ed etnografico. Ma il timore non ha luogo, perché la coscienza che forma oggetto dell'indagine filosofica non è già quella dell'individuo in quanto individuo, ma la coscienza universale che è in ogni individuo, base della sua individuale e di quella degli altri tutti. Il filosofo, che si ripiega su sé stesso, non cerca il sé stesso empirico; né Platone filosofo cercava in sé il figliuolo di Aristone e di Perictione, né Baruch Spinoza, il povero giudeo malaticcio: essi cercavano quel Platone e quello Spinoza, che non sono piú Platone e Spinoza, sí bene l'uomo, lo spirito, l'essere in universale. Ondé il rimedio proposto apparirà non solo inutile, ma addirittura nocivo, perché a un'indagine in cui bisogna superare perfino l'empirico sé stesso, offre l'ingannevole sussidio di altri molteplici sé stessi, accrescendo a questo modo il tumulto e la confusione dove deve farsi pace e silenzio, e porgendo in cambio dell'universale che si domandava, peggio che un individuale, qualcosa di generale, che è complesso arbitrario di mutilate individualità.

L'osservazione e la deduzione.

Potrebbe sembrare, tuttavia, che il risultato di quella indagine circa la forma universale della coscienza serbasse pur sempre valore di mera osservazione di fatto, non diversa da ogni altra osservazione, che oggi il tempo sia piovoso, o che Tizio abbia preso moglie. Se questi ultimi due fatti sono indubitabili perché bene osservati, similmente indubitabile sarà, perché bene osservata, un'affermazione che concerna la coscienza in universale. E di certo, essendo vere l'una e le altre affermazioni, non c'è, per questo rispetto, divario tra esse, ossia tra verità e ve-

rità considerate in quanto tali. Ma poiché i fatti singoli e contingenti, come i due recati in esempio, sono singoli e contingenti per ciò appunto che non hanno in sé stessi la loro ragione, e poiché l'universale è universale appunto perché è a sé medesimo ragione sufficiente, risulta chiaro che di un aspetto universale della coscienza non potrà stimarsi definitivamente stabilita la verità, se non quando se ne sarà intesa insieme la ragione, ossia quando quell'aspetto avrà perduto il carattere di semplice enunciato e asserzione. Affermare davvero l'esistenza della forma pratica dell'attività accanto a quella teoretica, significa dedurre l'una dall'altra ed entrambe dall'unità dello spirito e del reale. A questa esigenza e dovere non intendiamo punto sottrarci; e se qui in principio ci restringiamo ad asserire l'esistenza e a mostrare che le ragioni addotte contro di essa non sono fondate, ciò facciamo per ragioni di ordine didascalico, confidando di togliere in séguito all'affermazione quel che essa ora serba di meramente assertorio e perciò di provvisorio.

Teorie che negano la forma pratica dello spirito.

Le dottrine che negano la forma pratica come forma peculiare dello spirito sono, e non possono non essere, di due specie fondamentali, secondo la doppia possibilità offerta dalla proposizione stessa che esse mirano a negare. La prima dottrina afferma che la forma pratica non è attività spirituale; la seconda che, pur essendo attività spirituale, non è distinguibile in nulla dalla già riconosciuta forma teoretica dello spirito. La seconda le nega, per così dire, il carattere specifico; la prima, addirittura il carattere generico.

La pratica come incosciente.

Dicono i sostenitori della prima tesi: — Della volontà, nel momento in cui si vuole e durante lo svolgimento reale di essa, non si ha coscienza. Questa si acquista soltanto dopo che si è voluto, cioè dopo che l'atto volitivo si è svolto. E coscienti si è allora non già della volontà

stessa, ma della nostra rappresentazione della volontà. Perciò la volontà, ossia l'attività pratica, non è attività dello spirito; come incosciente, essa è natura e non già spirito: spirituale è soltanto l'attività teoretica, che le succede.

Senonché, se si lasciasse passare questo argomento, la conseguenza sarebbe che nessuna delle attività dello spirito apparterrebbe allo spirito; che tutte sarebbero incoscienti, e tutte perciò natura. Infatti, l'attività dell'artista, nel momento in cui veramente è tale ossia in quello che si chiama della creazione artistica, non è cosciente di sé medesima: diventa cosciente solo nella mente del critico o dell'artista che si faccia critico di sé medesimo. E anche dell'attività dell'artista è stato più volte affermata che essa è incosciente, che è forza naturale, o che è mania, furore, ispirazione divina. *Est Deus in nobis*; e del dio agitante e riscaldante si diviene coscienti solo via via che l'agitazione cessa e il raffreddamento comincia. Ma, e quella del filosofo? Sembrerà strano, ma nel filosofo accade proprio il medesimo. Nel momento in cui filosofa, egli non è cosciente dell'opera sua; anche in lui è Dio o la natura; egli non riflette sul suo pensiero, ma pensa; anzi la cosa pensa sé stessa in lui, come un microbio che viva in noi, si nutra, prolifichi e muoia; tanto che anche il filosofo è apparso, talvolta, ossesso di mania. La coscienza della sua filosofia non è in lui, in quel momento; ma è nel critico e nello storico, o magari in lui stesso un momento dopo, in quanto storico e critico di sé stesso. E il critico o lo storico, almeno, sarà egli cosciente? Neppure; perché del lavoro critico-storico di lui è cosciente chi ne farà a sua volta la critica, o egli medesimo in quanto fa la critica di sé stesso, e, oggettivandosi, si colloca nella storia della critica e della storiografia. Insomma, coscienza non si avrebbe mai in nessuna forma di attività spirituale.

Critica.

Ma questa negazione si fonda sopra una falsa idea della coscienza: confondendosi quella spontanea con la riflessa, ossia quella intrinseca a un'attività con l'altra intrinseca a un'altra attività, che supera la prima e la rende suo oggetto. In tale significato, di certo, non si può essere coscienti della volontà se non nella rappresentazione che la segue; come non si è coscienti di una poesia se non nel momento in cui se ne fa la critica. Ma coscienza è anche quella che è nell'atto stesso di chi componga o legga una poesia, e « ha coscienza » (non si può dire altrimenti) del bello e del brutto, del come la poesia dev'essere e del come non dev'essere: coscienza non critica, ma non per questo meno reale ed efficace, e senza la quale mancherebbe all'atto formativo del poeta la propria guida e freno. E così, parimente, coscienza è nell'atto volitivo e pratico, in quanto tale: quell'atto non si conosce in modo riflesso ma si sente, o, se piace meglio, si possiede, senza di che non avrebbe realtà; si svolge perciò in momenti o alternative di benessere e di malessere, di contento e di scontento, di soddisfazione e di rimorso, di piacere e di dolore. Se codesta è incoscienza, bisogna dire che l'incoscienza è la coscienza stessa.

Natura e attività pratica.

Natura, tuttavia, potrà apparire l'attività pratica rispetto alla teoretica; ma non già come qualcosa fuori dello spirito, che a questo si contrapponga, sí bene come forma dello spirito, che venga contrapposta ad altra forma. Allo stesso modo, come si è già detto, la contemplazione estetica è sembrata una forza naturale che crei il mondo dell'intuizione, il quale poi l'attività filosofica dell'uomo intenda e ricrei logicamente; onde l'arte potrebbe chiamarsi (ed è stata chiamata infatti) natura, e la filosofia, per converso, spiritualità. Ciò dà luogo all'ulteriore problema: se sia corretto considerare come natura (e opportuno denominare cosí) quel che è stato riconosciuto, in sostanza, anche

attività spirituale, o se piuttosto il concetto, e il nome, di natura non sia da riserbare a ciò che è davvero e totalmente fuori dello spirito; e se poi ci sia davvero questo qualcosa, posto assolutamente fuori dello spirito. Tale problema, a questo punto, non ci tocca; benché siamo assai disposti ad ammettere che uno dei sostegni di quell'assurda concezione della natura come extraspiritualità sia, per l'appunto, la forma pratica o volitiva dello spirito, così spiccatamente diversa dalla forma teoretica e dalle sottoforme di questa; e che perciò non sono completamente nel torto quei filosofi che hanno identificato la natura con la volontà, avendo essi scorto, a questo modo, almeno un aspetto del vero.

Riduzione della forma pratica alla teoretica.

Passando alla seconda tesi, la quale non mette la volontà fuori dello spirito, ma nega nello spirito la distinzione tra forma pratica e forma teoretica ed afferma che la volontà è pensiero, — non c'è nulla da obiettarle contro, allorché, come spesso accade, « pensiero » si adopera quale sinonimo di « spirito ». Perché in tal caso, come in quello in cui si afferma che l'arte è pensiero, resta solo da ricercare quale forma di pensiero sia poi la volontà, come si ricerca quale forma di pensiero sia l'arte. Questa, per es., non è pensiero logico o storico; e la volontà non è pensiero né fantastico né logico né storico: se mai, sarà pensiero volitivo.

Ma la forma genuina di questa tesi si ha nell'affermazione che la volontà è l'intelligenza stessa, che volere è conoscere, che l'azione praticamente ben condotta è verità. Tesi che non sorgerebbe se non trovasse appiglio nella situazione reale delle cose (e quale quest'appiglio sia si vedrà nello studiare il rapporto dell'attività pratica con la teoretica e il complicato processo della deliberazione); ma che qui, saggiata in sé medesima, si prova affatto insostenibile.

Critica. E non bisogna opporle le comuni osservazioni circa la mancata correlazione tra un grande svolgimento intellettuale e un grande svolgimento volitivo, e circa i teorici che sono pessimi pratici, i filosofi che sono cattivi governatori di stati, i « dottissimi » che non sono « uomini », e simili; per la ragione già detta, che un'osservazione, nonché argomento filosofico, è un fatto che dev'essere esso stesso spiegato e, spiegato che sia, potrà ben servire da riprova per virtú della sua evidenza alla teoria filosofica, ma non mai sostituirlesi. Nondimeno gioverà richiamare alla memoria il carattere affatto peculiare che serba la volizione e l'attività pratica rispetto alla conoscenza. La luce intellettuale è fredda, la volontà è calda. Allorché dalla contemplazione teoretica si passa all'azione e alla pratica, si ha quasi il sentimento del generare; e i figli non si fanno con pensieri e con parole. Nella maggiore chiarezza intellettiva si resta inerti, se non interviene qualcosa che svegli l'azione e sia analogo all'ispirazione, la quale fa correre un brivido di gioia e di voluttà per le vene dell'artista. Ogni ragionamento, per plausibile che paia, ogni situazione, per nitida che appaia, rimane mera teoria, se la volontà non appetisce. L'educazione della volontà si fa, non già in forza di teorie, di definizioni, di cultura estetica e di cultura storica, ma mercé l'esercizio stesso della volontà: insegnando a volere come s'insegna a pensare, fortificando cioè ed intensificando le naturali disposizioni, e perciò con l'esempio che muove all'imitazione, con le difficoltà (problemi pratici) che si propongono, con lo svegliare l'energica iniziativa e col disciplinare alla persistenza. E quando una volontà è sorta, nessun ragionamento riesce a spegnerla, al modo stesso che una malattia non guarisce per ragionamenti, ma per virtú organica. Ragionamenti e conoscenze potranno concorrere, anzi concorrono di certo nel cangiamento volitivo, ma non ne costi-

tuiscono il momento determinante. Solo la volontà opera sulla volontà; il che è qui detto non già nel significato che sulla volontà di un individuo possa operare la volontà di un altro individuo (la quale gli sta innanzi come un mero fatto, al pari degli altri fatti da lui percepiti), ma in quello che la volontà propria dell'individuo, facendo entrare in crisi la volizione precedente, la dissolve e la sostituisce con una nuova sintesi pratica, con una nuova volizione.

La pratica come pensiero che si attua. Riconoscimento dell'autonomia.

L'evidente paradosso della tesi che identifica senz'altro pensiero e volontà, teoria e pratica, ha indotto a modificarla e a ripresentarla sott'altra forma, espressa con la definizione: che la volontà è il pensiero in quanto si traduce in atto, il pensiero in quanto s'imprime nella natura, il pensiero tenuto fermo, cosí fermo innanzi alla mente da diventare azione; e via dicendo. Ora, quale sia il rapporto tra pensiero e volontà è da determinare; e nel determinarlo si vedrà anche quanto sia di esatto e d'inesatto nelle formole ricordate, del tradurre, dell'imprimere, del tener fermo, tutte logicamente vaghe sebbene assai immaginose. Ma quel che importa qui notare è che, col nuovo giro dato alla tesi negatrice della peculiarità pratica, si viene inconsapevolmente ad affermare tale peculiarità; perché quel tradurre, quell'imprimere, quel tener fermo, del quale nel caso della mera teoria non si parlava, nasconde appunto la volontà. Per tal modo, l'ultima formola della negazione viene a dare la mano a quella dell'affermazione; e si può ritenere incontrastata la realtà di una forma particolare dello spirito, che è l'attività pratica, e passarne a esaminare il rapporto con l'altra forma, dalla quale è stata da noi preliminarmente e genericamente distinta.

II

NEGAZIONE
DELLA FORMA SPIRITUALE DEL SENTIMENTO

La pratica e la pretesa terza forma spirituale: il sentimento.

Può sembrare poco sicura o poco soddisfacente l'affermazione della realtà della forma pratica, fondata sulla semplice distinzione di essa dalla forma teoretica dello spirito, perché vi sono, o potrebbero esservi, altre forme, e non teoretiche, nelle quali la pratica si potrebbe logicamente risolvere. E, per non menare il discorso in lungo, quella alla quale in questo dubbio si pensa è la forma del sentimento, ultima o intermedia che sia delle tre forme in cui si suole dividere l'attività spirituale: rappresentazione, sentimento, tendenza; pensiero, sentimento, volontà. Né infatti sono mancati tentativi di ridurre la tendenza o volontà al sentimento, o, come si dice, alla reazione sentimentale verso le percezioni e i pensieri; e quasi non c'è trattato di Filosofia della pratica che non studî nei suoi preliminari i rapporti tra volontà e sentimento. Non è dato dunque sfuggire al dilemma, o di riconoscere l'omissione in cui si è caduti e affrettarsi a correggerla, ovvero di rendere esplicito il supposto che può essere implicito in quella omissione (la quale sarebbe per tal modo intenzionale e consapevole), della irrealtà di una terza forma generale dello spirito, cioè della forma del sentimento. E poiché quest'ultimo partito è il nostro, ci corre

l'obbligo di esporre succintamente le ragioni per le quali teniamo che il concetto di sentimento debba essere espunto dal sistema delle forme o attività spirituali.

Varî significati di questa parola: il sentimento, classe psicologica.

Il sentimento è stato inteso in varî modi, alcuni dei quali non concernono il problema qui proposto. Con quella parola è stata denominata, in primo luogo, una particolare « classe » di fatti psichici, formata con metodo naturalistico e psicologico. Epperò si sono chiamate « sentimenti » tutte le manifestazioni rudimentali, tenui e sfuggevoli dello spirito: le piccole intuizioni (o sensazioni che si dicano), non ancora trasformate in percezioni, le piccole percezioni, le piccole tendenze e appetizioni; tutto ciò, insomma, che costituisce quasi il fondo della vita dello spirito. O anche si è dato quel nome a condizioni e processi psichici nei quali intorno a una materia empiricamente delimitata varie forme si seguono e si alternano, e si è parlato del sentimento « della patria » o « dell'amore » o « della natura » o « del divino ». Niente vieta di formare codeste classi e adoperare quella denominazione; ma in conseguenza degli schiarimenti già dati circa il metodo psicologico esse non possono servire alla filosofia, la quale non solo non le accoglie nei suoi quadri, ma non entra con esse in relazione, altro che per respingerle quando si presentano come « filosofia psicologica » o « psicologia filosofica ». Classificare non è pensare filosoficamente; e la filosofia, da una parte, non conosce criterî di piccolo e di grande, di debole e di forte, di più e di meno, e un pensiero piccolo o piccolissimo, una tendenza piccola o piccolissima è per lei pensiero e tendenza e non già sentimento; e dall'altra non ammette processi complicati che non risolva nei loro componenti semplici: onde il sentimento dell'amore o della patria, e gli altri addotti in esempio, le si svelano come serie di atti di pensiero e di volontà, variamente intrecciati. Gli psicologi serbino, dunque, le loro classi, e le loro sotto-

classi di sentimenti; ché noi non pensiamo a spossessarli di tanto tesoro, anzi continueremo ad attingervi anche noi, quando ci occorra, la moneta spicciola che adoperiamo nell'ordinaria conversazione.

Il sentimento come stato dello spirito.

Un altro significato della parola « sentimento », che neppure ci tocca almeno per ora, si ha quando si designa a quel modo lo stato dello spirito o di una delle sue forme, o piú correttamente, gli stati, perché il sentimento cosí inteso si polarizza, com'è noto, nei due termini opposti, denominati di solito piacere e dolore. Questi due termini possono essere presi anch'essi psicologicamente; onde accade che gli psicologi li concepiscano come gli estremi di una serie continua, nella quale si passi dall'un termine all'altro per accrescimenti e gradazioni insensibili. Ma questa rappresentazione psicologica non è la sola possibile, anzi non è quella veramente reale, e i due termini nella filosofia dello spirito, appunto perché opposti, non si differenziano per un piú e un meno, per un massimo e un minimo, ma per l'ufficio stesso che essi tengono di « opposti »; la dottrina dei quali per altro non cade in questo punto della nostra esposizione. Negando il sentimento, qui si nega non già la dottrina degli opposti, né quella psicologica degli stati dello spirito che sopra essa si fonda, ma la dottrina del sentimento, considerato quale forma peculiare di attività.

Ufficio del concetto di sentimento nella storia della filosofia: l'indeterminato.

La concezione del sentimento come attività spirituale ha adempiuto, nella storia della filosofia, a un bisogno di ricerca, che si può chiamare l'escogitazione provvisoria. Ogni qual volta ci si è trovati innanzi a una forma o sottoforma di attività spirituale, che non si riusciva né a eliminare né ad assorbire nelle forme già riconosciute, si è contrassegnato il problema da risolvere con quella parola « sentimento », che altri poi ha scambiato per una soluzione. Il sentimento era l'indeterminato, o meglio

il non ancora pienamente determinato, il semideterminato.

Di qui la sua grande importanza come accenno a nuovi territorî da conquistare e pungolo a non rimanere ostinatamente chiusi in vecchie formole insufficienti. Ma di qui anche il suo destino: il problema non può essere scambiato per soluzione, l'indeterminato o semideterminato dev'essere determinato. Sempre che la determinazione delle forme o sottoforme dello spirito non è data in modo completo, risorgerà (e si proverà benefica) la categoria del sentimento; ma risorgerà insieme il dovere d'indagarla e intendere che cosa le si celi dietro, e quale difficoltà non risoluta l'abbia fatta sorgere di nuovo.

Nell'investigare la filosofia dello spirito teoretico già ci siamo incontrati piú volte col « sentimento », proposto come una forma spirituale che soddisfi bisogni di conoscenza fuori e di sopra le forme teoretiche ammesse d'ordinario; e, ogni volta, l'esame attento l'ha dissipato dinanzi ai nostri occhi, ma insieme, nell'occasione di ciascuna di quelle critiche, ci è accaduto o di scorgere qualche forma prima ignota o di determinare meglio quelle già note.

Il sentimento come preannunzio della forma estetica.

Per esempio, quando una speciale forma estetica non era ben riconosciuta, e si tentava di spiegare il fatto estetico sia intellettualisticamente come nient'altro che forma inferiore di filosofia, sia storicisticamente come riproduzione del dato storico e naturale, sia utilitariamente come soddisfazione di certi bisogni volitivi (teoria edonistica), fu gran bene che l'arte venisse considerata come forma che non era riducibile né all'intelletto né alla percezione né alla volontà e conveniva rimandare al sentimento. Approfondendo questo punto, si finí con lo scoprire una forma teoretica affatto semplice e ingenua, priva di determinazione cosí concettuale come storica: la forma dell'intuizione pura, che è quella propria dell'attività estetica e ar-

tistica. Ma, scoperta l'intuizione pura, chi torna a trattare l'arte come prodotto di sentimento, ricade dal determinato nel semideterminato o indeterminato.

Nella Istorica: preannunzio dell'elemento intuitivo.

Allo stesso modo, fu un progresso nella teoria della storiografia il chiaro riconoscimento che l'affermazione storica non si possa dedurre da concetti, ma si fondi sovra l'immediato sentimento del reale, cioè sull'elemento intuitivo, indispensabile a qualsiasi ricostruzione storica come a qualsiasi percezione. E in un significato affatto diverso (cioè, reagendosi contro la falsa idea di un'oggettività storica che sia da riporre nella mera riproduzione del dato) bene si mise in luce che nessuna narrazione storica è possibile senza la reazione del sentimento verso il dato, perché si venne a riconoscere per mezzo di questa curiosa terminologia l'ufficio dell'elemento soggettivo o intellettivo nell'affermazione storica. Chi ora, dopo la teoria del giudizio storico come sintesi a priori, riparla del sentimento come fattore della storiografia, torna dal chiaro al confuso, e dalla luce, se non proprio alle tenebre, al crepuscolo.

Nella Logica filosofica: preannunzio del concetto puro.

Importanza capitale il concetto di sentimento ebbe nel progresso della Logica della filosofia, perché in qual modo si poteva cominciare a far intendere che la filosofia adopera metodo ben diverso da quello delle discipline esatte (naturali e matematiche), se non negando a quelle discipline la capacità di apprendere la verità vera e la piena realtà, e assegnandola invece a una potenza affatto diversa dello spirito, che si diceva sentimento o sapere immediato? Il conoscere per sentimento veniva distinto dal modo di conoscenza proprio delle discipline astrattive; ma non si sapeva poi che cosa veramente esso fosse e lo si lasciava indeterminato. E quando alla fine si venne a determinarlo, si scoprí che non era sentimento o sapere immediato, ma l'intelletto stesso nella sua genuina e incontaminata natura, nella sua pura e libera attività, l'intelletto

come ragione, il pensiero come pensiero speculativo, quel sapere immediato che è intrinseca e perpetua mediazione. Chi ora, dopo la scoperta del concetto puro o speculativo, torna al sentimento e lo ripropone organo della filosofia e della religione, battagliando in forza di esso contro le discipline naturali e matematiche, fa come colui che volesse ai tempi nostri tornare al fucile a pietra, per la bella ragione che questo fu un progresso sull'arco e sulla balestra. Gl'invocatori del sentimento nella filosofia sono ora alquanto ridicoli: il che non toglie che una volta fossero serî, e che quel concetto abbia assai giovato in quanto concetto provvisorio e quasi bozzolo della nuova idea della filosofia.

Analogo ufficio nella Filosofia della pratica.

La medesima vicenda ci accadrà di osservare nell'investigazione che abbiamo iniziata circa i problemi della forma pratica dello spirito, dove altresì è stato introdotto quel concetto, derivandone alcune proposizioni di cui indicheremo via via ai loro luoghi il significato vero. Per cominciare anzi fin da ora (e restringendoci soltanto alla questione già delibata della realtà di una forma peculiare pratica), è facile intendere perché sia stato tante volte sostenuto, contro gli esclusivi intellettualisti o teoreticisti, che la volontà non consiste nella conoscenza ma nel sentimento; che il principio dell'azione non è principio intellettivo ma emozione sentimentale; che la ragione, le idee, i fatti percepiti non bastano a produrre un atto di volontà, pel quale si richiede che tutte queste cose si trasformino in sentimenti e s'impossessino dell'animo; che il fondo della vita vissuta, ossia dell'attività pratica, non è il pensiero ma il sentimento; e via discorrendo. Con codeste formole si veniva riconoscendo la peculiarità dell'attività pratica. La teoria sentimentalistica della pratica rappresenta un passo innanzi rispetto alla teoria intellettualistica, perché il germinare dell'indeterminatezza è progresso rispetto

alla cattiva determinatezza e prepara una nuova e migliore determinatezza.

Negazione del concetto di sentimento.

Ma in questa stessa nostra maniera d'intendere il valore di quelle formole si racchiude la risoluta negazione di esse, ove tendano a persistere dopo aver adempiuto l'ufficio loro, e a mantenere accanto alla conoscenza e all'azione una terza forma generale dello spirito: il sentimento. Nessun fatto dello spirito, ossia nessuna manifestazione di attività, si può addurre che, esaminata non superficialmente, non si risolva in un atto di fantasia, d'intelletto e di percezione, cioè di teoria (quando non si sveli addirittura come astrazione o classe meramente psicologica di codesti atti); ovvero a un atto di volizione utilitaria o etica (quando non sia, di nuovo, classe psicologica designata variamente come di aspirazioni, passioni, affetti e simili), cioè di pratica. Cerchi chi vuole nel suo animo, e si provi a indicare un atto solo che sia, a differenza dei sopraindicati, qualcosa di nuovo e originale, non teoretico e non pratico, e meriti la speciale denominazione di « sentimento ».

L'esclusione deduttiva di esso.

La quale osservazione di fatto (ripetiamo l'avvertenza) non è se non l'avviamento alla dimostrazione, che una terza forma non solo non c'è, ma non ci può essere. Dimostrazione che sarà chiara piú oltre e coinciderà col chiarimento della necessità delle due forme, teoretica e pratica. Riconoscendo come legittima l'esigenza di una deduzione filosofica delle forme dello spirito, e perciò di una negazione deduttiva delle forme spurie e falsamente ammesse, ci sembra che anche questo modo di negazione riuscirà piú semplice e persuasivo, se sarà alquanto ritardato.

III

RELAZIONE

DELL'ATTIVITÀ PRATICA CON LA TEORETICA

Dopo esserci liberati dall'equivoco terzo termine del sentimento, nel passare all'enunciato problema della relazione tra l'attività teoretica e la pratica, dobbiamo stabilire anzitutto la tesi: che l'attività pratica presuppone quella teoretica. Senza conoscenza non è possibile volontà; quale la conoscenza, tale la volontà.

Precedenza della teoretica sulla pratica.

Nell'affermare questa precedenza della conoscenza sulla volontà non si vuol dire che sia concepibile un uomo teoretico, e nemmeno un istante temporale teoretico, privo affatto di volontà. Sarebbe codesta un'astrazione irreale, inammessibile nella filosofia, che opera soltanto con astrazioni reali, cioè con universali concreti. Le forme dello spirito sono distinte e non separate; e quando lo spirito si considera in una delle sue forme ossia è esplicito in essa, le altre forme sono egualmente in lui, benché implicite o, come si suole anche dire, concomitanti. Se l'uomo conoscitivo non fosse insieme volitivo, non potrebbe neppure tenersi in piedi e guardare il cielo; e non potrebbe pensare, perché il pensare è insieme un atto di vita e di volontà, che si chiama «attenzione». Ogni conoscenza sorge sul tronco di una volizione. La volontà non è certamente la teoria, come non è la forza che fa germogliare il grano o guida il corso dei fiumi; ma come pro-

L'unità dello spirito, e la compresenzialità della pratica.

muove la cultura del grano o infrena l'impeto distruttore dei fiumi, così promuove e infrena la forza della fantasia e del pensiero, facendo che essa operi nel miglior modo, cioè che sia veramente quale dev'essere, fantasia e pensiero nella più pura attuazione. Anzi, guardando sotto questo aspetto, l'attività pratica impera; e non solo strappa lo scienziato dal suo gabinetto e l'artista dal suo studio se bisogni difendere la patria o vegliare accanto al letto del padre ammalato, ma nella cerchia stessa della scienza e dell'arte comanda all'uno e all'altro, indirizzandoli e tenendoli saldi al loro fine particolare che è il culto della scienza e dell'arte.

Rifiuto del prammatismo.

Tutti gli argomenti, che sono stati addotti in passato e che si adducono di presente per sostenere la dipendenza dell'attività teoretica dall'attività pratica, valgono (per quel tanto di verità che recano con sé) a dimostrare solamente codesta unità delle forme spirituali e la necessità del volere per la salute dello stesso spirito conoscitivo. Ma nient'altro che sofisma fondato sul doppio significato della parola « produzione » è il passaggio da questa tesi all'altra che il vero sia produzione della volontà, dovendo essere chiaro che altro è promuovere mercé la volontà l'opera del pensiero, e altro sostituire la volontà all'opera del pensiero. Pretendere di sostituire il pensiero con la volontà equivale a negare quella forza che si dovrebbe promuovere; ed è, dunque, la più aperta professione di scetticismo, la sfiducia più completa nel vero e nella possibilità di conseguirlo. Tale pretesa si chiama ora prammatismo, o è almeno uno dei significati di questa parola, divenuta motto d'ordine della scuola più confusionaria che sia mai sorta in filosofia. Il prammatismo, infatti, abbraccia i concetti più disparati: la virtù promotrice che la volontà ha sul pensiero; il procedere volitivo o arbitrario col quale le percezioni e i dati storici sono ridotti a tipi astratti nelle discipline naturali o si enunciano i postulati

per costruire gli schemi delle matematiche; il pregiudizio baconiano dell'esclusiva utilità delle discipline naturali e matematiche pel bene della vita; il pregiudizio positivistico che altro non sia dato conoscere se non ciò che arbitrariamente comprimiamo nei tipi e schemi del naturalismo e della matematica; l'esagerazione romantica del principio della potenza creativa dell'uomo, onde allo spirito universale si surroga il capriccio dell'individuo; l'asserita utilità di foggiarsi illusioni e tenerle per vere; le superstizioni occultistiche e spiritistiche, e altre cose ancora che omettiamo. Se il prammatismo ha avuto o serba qualche attrattiva, deve ciò alla verità di alcuni di questi concetti (in particolare dei due primi); ma, quanto al resto e al significato generale della dottrina, sarà bene ripetere coi vecchi filosofi che chi nel pensare dice: « voglio cosí », è perduto per la verità.

Critica di obiezioni psicologiche.

Meritano appena breve menzione alcune riserve che si fanno all'enunciata verità da quella maniera di filosofia che si è da noi denominata « psicologica ». Nei trattati di Psicologia si trova scritto che la conoscenza precede bensí l'atto pratico, ma soltanto nelle forme alte della volizione, perché nelle forme basse si avrebbero semplicemente impulsi, tendenze, appetizioni, ciechi affatto di ogni conoscenza, talché si potrebbe parlare perfino di forme involontarie dell'attività pratica, di una volontà che non sarebbe volontà, posto che la volontà vera è stata definita appetizione rischiarata da precedente conoscenza. Da questo concetto, foggiato dagli psicologi, di un atto pratico senza intelligenza, è sorta poi la cieca volontà di alcuni metafisici, che, come accade, hanno dato valore di realtà a un rozzo tipo di classe. Ma una volontà cieca è inconcepibile, e qualsiasi forma per rudimentale e povera che sia di attività pratica presuppone sempre qualche conoscenza, povera e rudimentale che sia. Anche negli ani-

mali? si domanderà. Anche negli animali, posto che questi siano, e in quanto sono, centri di vita, epperò di percezione e di volontà; e anche nei vegetali, e anche nei minerali, sempre nell'ipotesi anzidetta. Come abbiamo allontanato dall'Estetica e dalla Logica ogni forma di aristocraticismo, stimandola dannosissima all'intelligenza di quelle attività, così dobbiamo allontanarla dalla Filosofia della pratica. L'illusione aristocratica è strettamente imparentata con l'altra onde a noi, rinchiusi nell'egoismo della nostra individualità empirica, vuol parere che noi soli intendiamo la verità, noi soli sentiamo il bello, noi soli sappiamo amare. Ma la realtà è democratica.

Dal punto di vista psicologico è stata mossa anche un'altra obiezione. La conoscenza (si è osservato) non può essere base indispensabile della volontà, se è vero, com'è vero, che uomini ignoranti siano praticamente più efficaci di molti dotti e filosofi, ricchi di conoscenze e di buone intenzioni, ma incapaci di condursi nella vita reale. Ma è evidente che in questi casi il cosiddetto ignorante ha le cognizioni che fanno all'uopo e che mancano al dotto e al filosofo, i quali sono da dire perciò, proprio essi, veri ignoranti: come di fronte a Giovanni dalle Bande nere era ignorante Niccolò Machiavelli quando tenne gli spettatori per due ore al sole a bada per ordinare tremila fanti secondo quell'ordine che aveva scritto, e mai non gli venne fatto; e il signor Giovanni invece, in un batter d'occhio, con l'aiuto dei tamburini, li ordinò in varî modi e forme, e condusse seco messer Niccolò a desinare, ché altrimenti (conclude l'aneddotista) per quel giorno non si desinava[1].

Natura del precedente teoretico della pratica: la conoscenza storica.

La conoscenza che si richiede per l'atto pratico non è la conoscenza dell'artista e neppure quella del filosofo, o, meglio, è anche queste due, ma solo in quanto

[1] Bandello, *Novelle*, I, 4, intr.

si ritrovino entrambe quali elementi cooperanti nella conoscenza ultima e compiuta, che è quella storica. Se la prima si chiama intuizione, la seconda concetto e la terza percezione, e si fa della terza il risultato delle due prime, si dirà che la conoscenza occorrente all'atto pratico è la conoscenza percettiva. Di qui il detto comune che loda nell'uomo pratico il colpo d'occhio sicuro: di qui anche lo stretto legame che si pone tra senso storico e senso pratico e politico; di qui, infine, la giustificata diffidenza verso coloro che, impotenti ad affisare la realtà effettuale, sperano di raggiungerla a furia di meri sillogismi e di astrazioni, o credono di averla raggiunta quando hanno costruito un edificio fantastico, mostrando chiaro a questo modo di non poter diventare mai uomini pratici, almeno in quella sfera d'azione cui mirano di presente.

Conoscenza storica e volizione.

Siffatta conoscenza non è di certo, per sé, l'atto pratico. Lo storico come tale è contemplatore, non uomo pratico e politico: se non scatta quella scintilla, che è la volizione, il materiale della conoscenza non s'infiamma e non si converte in alimento della pratica. Ma quella conoscenza è la condizione, e senza la condizione non nasce il condizionato: nel qual ultimo significato è vero che azione è conoscenza e volontà è sapienza, cioè che volere e operare, com'è ben chiaro, suppongono conoscere e sapere. E in questo stesso significato, ossia quando si consideri solamente lo stadio dell'indagine conoscitiva che forma la premessa dell'azione, la deliberazione può anche essere detta, per metafora, atto teoretico. Metafore sono anche le espressioni consuete di azioni « logiche », « razionali », « giudiziose »; perché l'azione potrà essere energica o fiacca, coerente o incoerente, ma non già avere quei predicati, che sono proprî degli atti teoretici che precedono le azioni, e nei quali le metafore predette hanno il loro fondamento. Nondimeno, quali sono gli atti teoretici, tale nasce

l'atto pratico: tanto si può quanto si sa. La volizione non è il mondo circostante, che lo spirito percepisce; è un'iniziativa, un fatto nuovo: ma questo fatto ha le radici nel mondo circostante, questa iniziativa è iridata dei colori delle cose che l'uomo ha percepito come spirito teoretico prima di operare come spirito pratico.

Continua mutevolezza della base teoretica dell'azione.

E qui importa osservare (cosí per impedire un equivoco in cui molti cadono, come per le conseguenze che ci avverrà di trarne) che non bisogna concepire la cognizione percettiva della realtà che ci attornia, quale base ferma su cui si operi traducendo in atto la formata volizione, Perché cosí fosse, converrebbe supporre che il mondo circostante, percepito dallo spirito, si arrestasse con l'atto percettivo; il che non è. A ogni attimo, quel mondo cangia, l'atto percettivo percepisce il diverso e il nuovo, e l'atto volitivo cangia secondo quel cangiamento reale e percepito. Percezione e volizione si susseguono a ogni attimo; per volere bisogna, a ogni attimo, toccare la terra e ripigliare forza e direzione.

Nessun altro precedente teoretico, oltre quello storico.

Percezione continua e continuamente cangiante: ecco la necessaria condizione teoretica della volizione. Necessaria e unica. Altro atto teoretico non occorre, perché ogni altro è incluso in quello, e di là da quello nessun altro è pensabile.

Ma se ciò è vero, se nessun altro atto teoretico fuori di quello precede la volizione, nell'esposta dottrina si contiene la critica di una serie di altre teorie generalmente ammesse nei libri di Filosofia della pratica non meno che nel pensiero comune, e delle quali nessuna può da noi serbarsi senza correzioni e interpetrazioni.

I cosí detti concetti e giudizî pratici.

Per dir meglio, non si tratta di piú teorie da criticare, ma di una sola che si presenta sotto diversi aspetti e prende nomi diversi, e secondo la quale nel complesso di cognizioni di cui si è finora discorso (assommantisi nel giu-

dizio storico) non si avrebbe tutto quanto occorre per procedere alla volizione e azione, e dovrebbe sorgere ancora una forma speciale di concetti e di giudizî (concetti e giudizî pratici), i quali, mediando tra il precedente giudizio storico e la volontà, renderebbero essi soli possibile quest'ultima. Non sta di fatto forse che noi possediamo concetti pratici, ossia di classi di azioni e di direttive supreme di azioni, concetti di beni, d'ideali, di fini, e che pronunciamo giudizî valutativi, applicando quei concetti all'immagine di determinate azioni? Non è cosa indubitabile che quei giudizî e quei concetti si riferiscono non al semplice presente, ma al futuro? E come mai si potrebbe volere se non si sapesse quel che è bene volere, e che una certa azione possibile risponde a quel concetto di bene?

Posteriorità dei giudizî pratici all'atto pratico.

Ora, che i concetti e i giudizî di sopra indicati sussistano di fatto, non si nega. Ma ciò che si deve negare recisamente è che essi differiscano in qualcosa dai restanti concetti e giudizî teoretici, che meritino di essere distinti dagli altri come pratici, e che abbiano per oggetto il futuro. Il futuro, ciò che non è, non è oggetto di conoscenza; la materia che si giudica, consista essa di azioni o di pensieri, non muta il carattere logico e teoretico del giudizio; i concetti dei modi di azione sono concetti né piú né meno che quelli dei modi di pensiero. Con la quale negazione, si viene insieme a negare che essi possano interporsi tra conoscenza e volontà. Non che anteriori alla volizione, quei giudizî le sono posteriori.

Poniamo un caso semplicissimo, e vediamone l'analisi secondo la teoria che abbiamo preso a confutare. È inverno; sento freddo; ho vicino un bosco; so che col tagliare legna si può accendere il fuoco, e che il fuoco dà calore; mi risolvo, dunque, a tagliar legna. Ciò sembra adeguatamente espresso dalla seguente catena di proposizioni: — Conosco la situazione di fatto, cioè che io sento freddo, che le le-

gna producono fuoco e il fuoco calore, e che vi sono legna tagliabili. Ho il concetto che è bene garentire la salute del corpo. Giudico che, col calore, provvederò alla mia salute nell'inverno, e, per conseguenza, che il calore è un bene, e il tagliare legna, senza le quali non posso procurarmelo, è eziandio un bene. Onde, compiute tutte queste riflessioni, faccio scattare la molla della volontà e voglio tagliar le legna. — Pure questa analisi, che si direbbe ovvia, è affatto illusoria, perché il giudizio pratico: « io, tagliando le legna, opererò bene », significa già: « io voglio tagliare le legna »; e « questo è un bene » non vuol dir altro se non: « questo io voglio ». Cangerò volizione un istante dopo, surrogandola con altra diversa o contraria: non importa: nell'attimo in cui ho formato quel giudizio, mi son dovuto percepire nell'atteggiamento volitivo di uno che tagli legna, e dunque il volere ha dovuto precedere, altrimenti quel giudizio non sarebbe mai sorto. Posta la prima situazione di fatto ed esauritasi essa nel giudizio, nessun altro giudizio può formarsi, se la situazione di fatto non cangia, se qualcosa di nuovo non sopraggiunge. Questo qualcosa di nuovo è sempre la mia volizione, la quale, cangiando la situazione (nell'esempio: col portarmi dalla casa presso l'albero, o semplicemente, col protendere in modo quasi impercettibile il corpo verso l'azione voluta, come accade nel desiderio), aggiungendo dunque alla realtà data qualcosa che prima non c'era, prepara materia a un nuovo giudizio. Giudizio che si chiama pratico, ma che è teoretico come gli altri che lo precedono; che si crede anteriore alla volizione, laddove in realtà è susseguente; che si scambia come condizione della volontà di là da venire, laddove è già la volontà in atto che si mira allo specchio: giudizio, insomma, non già pratico, ma storico.

L'illusione che la cosa accada altrimenti è generata dal fatto che noi possediamo giudizî circa le nostre passate vo-

lizioni, riassunti in tipi e formole generali, come: « il tagliare legna è bene ». Ma quelle formole e tipi sono state astratte a loro volta da volizioni precedenti; e perciò anche non hanno valore perentorio nella concreta e nuova situazione e possono essere modificate e sostituite da altre che dicano l'opposto. Non si tratta di sapere se il tagliare legna sia stato per me, di solito, un bene, e sia stato da me voluto, di solito, nel passato: si tratta di volere la cosa in questo momento, cioè di considerare il tagliar legna in questo momento come un bene.

Posteriorità dei concetti pratici.

Al pari dei pretesi giudizî pratici e dei concetti di classe astratti da essi, anche i concetti che essi recano con sé di beni, di ideali, di fini, di azioni degne di esser volute e via discorrendo, non precedono ma succedono all'accaduta volizione. Questi concetti sono l'incipiente riflessione scientifica e filosofica sugli atti spontanei della volontà, e non si fa la scienza né si filosofa se non sui fatti accaduti: se il fatto non precede, non sorge la corrispondente teoria. Di certo, la teoria non fa altro che ricreare il già creato e dare in forma di principî pensati quelli che sono i principî reali delle azioni; allo stesso modo che la Logica scopre i principî che vivono e operano nel pensiero logico. Ma come la formola del principio di contradizione non è necessaria al pensare senza contradizione e anzi lo presuppone, così i concetti dei fini, dei beni, degli ideali non sono necessarî alle volizioni, anzi le presuppongono.

Origine di dottrine intellettualistiche e sentimentalistiche.

Nell'errato presupposto dei principî e giudizî pratici che precedano le volizioni, ha uno dei suoi sostegni la tesi della volontà come conoscenza, e la proposizione che chi conosce il proprio bene lo vuole anche, e chi non lo vuole non lo conosce. Tesi da invertire, perché conoscere il proprio bene significa averlo voluto. E, per altra via, allo stesso presupposto si riduce l'altra tesi dell'impossibilità della volizione, se tra il conosciuto e la volontà non s'in-

terponga il sentimento, il quale dà come un valore particolare ai fatti e li fa sentire tali che debbano essere promossi o contrastati e cangiati. Alla quale tesi è da riconoscere il solito merito delle teorie del sentimento: di avere destato o ridestato la coscienza della peculiarità dell'atto pratico e combattuto le riduzioni e identificazioni intellettualistiche; merito che non manca del tutto alla stessa teoria generale dei giudizî pratici, i quali, benché chiamati giudizî, erano considerati tuttavia come differenti dagli altri giudizî, e differenti appunto perché pratici.

I concetti di fine e mezzo.

Mostrato, per tal modo, non esser vero che l'uomo prima conosca il fine e poi lo voglia, si può stabilire piú esattamente quel che sia da intendersi per fine. Il fine in universale è dunque il concetto stesso di volontà, e considerato nell'atto singolo come questo o quel fine, è nient'altro che questa o quella volizione determinata. Donde anche una migliore definizione del rapporto di esso col mezzo, che si suole empiricamente ed erroneamente concepire quasi parte di volizione e di azione al servigio di un'altra parte di esse. Un atto volitivo è unità inscindibile, e solo per comodo pratico si può darlo come diviso. Nell'atto volitivo, tutto è volizione, niente è mezzo e tutto è fine. Il mezzo non è altro che la situazione di fatto, dalla quale l'atto volitivo prende le mosse, e solo così il mezzo si distingue davvero dal fine. Si distingue, cioè, e si unifica insieme; perché se, come si è notato, la volizione non è la situazione, d'altra parte tale la volizione quale la situazione: l'una varia in funzione dell'altra. Di qui l'assurdità della massima che il fine giustifica il mezzo: massima di carattere empirico, sorta talora per giustificare azioni che erroneamente si ritenevano ingiustificate, e piú spesso per lasciar passare come giuste quelle che erano ingiustificabili. Tal mezzo, tal fine: ma il mezzo è il dato e non ha bisogno di giustificazione, il fine è il voluto e deve giustificarsi in sé medesimo.

A causa della continua mutevolezza del mezzo, ossia della situazione di fatto, è da abbandonare l'idea che si suole avere della finalità, secondo la quale essa porrebbe il fine come qualcosa di fisso, come un disegno che si vada poi eseguendo. Nel che anche di recente si è fatta consistere la differenza tra la finalità dell'uomo e quella della natura; la quale ultima è sembrata che operi con un disegno che cangia, accomoda e rifà a ogni istante secondo le contingenze, in modo che il punto d'arrivo non è per lei predeterminato né predeterminabile. Ma il medesimo di tutto punto è da dire della volontà umana e della sua finalità. Anch'essa cangia a ogni attimo; come cangia a ogni attimo il movimento del nuotatore o dell'atleta, secondo il moto del mare o dell'atleta avversario e secondo la variante misura o qualità delle proprie forze nel corso del processo volitivo. L'uomo opera caso per caso e d'istante in istante, attuando la sua volontà di ogni istante e non già quel concetto astratto, che si dice disegno. Da ciò anche la conferma, che non è possibile fornire modelli o tipi fissi di azioni: colui che cerca e aspetta codesti modelli e tipi è un individuo che non sa volere, privo di quell'iniziativa, di quella creatività, di quella genialità, che non è meno indispensabile all'attività pratica di quanto sia all'arte o alla filosofia.

Critica del fine come disegno fisso.

Sembrerà che per tal modo la volizione diventi volizione dell'incognito e si contrasti troppo paradossalmente ai detti, fulgidi di tanta evidenza, della *voluntas quæ non fertur in incognitum* e della *ignoti nulla cupido*. Ma questi detti sono veri solo in quanto confermano che senza la precedenza dell'atto teoretico l'atto pratico non nasce. Fuori di questo significato, sarebbe da sostenere piuttosto che *noti nulla cupido* o che *voluntas non fertur in cognitum*. Quel ch'è noto esiste, e dell'esistente non si può volere l'esistenza: il passato non è materia di volizione. La

La volizione e l'incognito.

volontà è volontà dell'incognito; vale a dire è sé medesima, la quale, in quanto vuole, non si conosce, e si conosce solamente quando ha effettuato il volere. Una sorta di stupore ci colpisce talvolta, quando ci facciamo a intendere le azioni da noi compiute: ci accorgiamo allora di non aver fatto quel che prevedevamo, e di aver fatto, invece, quel che non prevedevamo. Da ciò anche la fallacia delle concezioni che presentano l'uomo volitivo come circondato da cose che egli vuole o non vuole; laddove le cose, o meglio i fatti, sono mero oggetto di conoscenza e non si possono volere o non volere; come è impensabile volere o non volere che Alessandro Magno non sia esistito, o che Babilonia non sia stata distrutta. Ciò che si vuole sono non già le cose ma i cangiamenti delle cose, cioè le volizioni stesse. Anche quella concezione fallace sorge dallo scambiare la volontà reale con gli astratti e con le classi di volizione.

Critica del concetto di scienze pratiche e di una Filosofia pratica.

È da osservare in ultimo che l'errato concetto di una sorta di scienze chiamate pratiche o normative ha fondamento nella concezione del fine, del bene, dei concetti e giudizî di valore, come precedenti l'azione. Tolti di mezzo i concetti e giudizî pratici in quanto speciale categoria di concetti e giudizî, è tolta insieme l'idea stessa di una scienza pratica e normativa. Perciò la filosofia della pratica non può essere filosofia pratica; e se è parso che essa formasse un caso singolare tra le altre filosofie e dovesse almeno lei serbare ufficio pratico e normativo, ciò è accaduto per un equivoco di parole molto seducente sebbene molto ingenuo, che dal canto nostro ci siamo sforzati di dissipare perfino sul frontespizio della nostra trattazione, intitolata, contro l'uso corrente, non pratica ma della pratica.

IV

INSCINDIBILITÀ DELL'AZIONE DALLA SUA BASE REALE E NATURA PRATICA DELL'ERRORE TEORETICO

Coincidenza d'intenzione e volizione.

Chiarito nel modo che si è detto il rapporto della situazione di fatto con la volizione, del mezzo col fine, non è accettabile nessuna distinzione tra volizione generale e volizione concreta, tra volizione ideale e volizione reale, tra intenzione, cioè, e volizione. L'intenzione e la volizione coincidono in ogni punto; e la loro distinzione, suggerita di solito anch'essa dal bisogno di giustificare l'ingiustificabile, si discopre affatto arbitraria in entrambe le forme in cui si suole presentarla.

Volizione in astratto e in concreto: critica

La prima delle quali si vale della contrapposizione di astratto e concreto, e afferma che si può volere il bene in astratto e non sapere poi volerlo in concreto, e perciò che si può avere buona intenzione e condursi male. Ma volere l'astratto (per la riduzione già dimostrata della cosa voluta alla volizione) tanto vale quanto astrattamente volere. E volere astrattamente tanto vale quanto non volere; se la volizione richiede una situazione storicamente determinata, dalla quale essa sorga come atto parimente determinato e concreto. Onde dei due termini dell'asserita distinzione, cade il primo, la volizione dell'astratto; e rimane solamente il secondo, la volizione concreta, che è la vera e reale intenzione-volizione.

Volizione immaginata e volizione reale: critica.

Nella seconda forma si abbandona l'astratto pel concreto, ma nello stesso concreto si pongono due atti volitivi diversi: reale l'uno e nascente dalla determinata situazione di fatto; l'altro solamente pensato o immaginato: quello sarebbe la volizione, questo l'intenzione. È sempre possibile, secondo siffatta teoria, dirigere l'intenzione, ossia alla volizione reale congiungere l'atto volitivo immaginato, e produrre un nesso in cui la volizione è in un modo e l'intenzione in un altro: la prima cattiva e la seconda buona, o la prima buona e la seconda cattiva. Così l'onest'uomo, approvato dal gesuita di cui narra il Pascal, pur desiderando la morte di colui dal quale aspetta un'eredità e rallegrandosene quando essa accade, dà al suo desiderio e al suo compiacimento un'impronta morale col pensare che ciò ch'egli intende raggiungere è la prosperità della sua azienda e non la morte del suo simile. Ovvero il medesimo onest'uomo ammazza colui che gli ha dato uno schiaffo; ma, in questo atto, ferma il pensiero sulla difesa del suo onore e non sull'omicidio: non sapendo astenersi dall'azione, purifica almeno (come crede) l'intenzione. Il male è che la situazione reale, la sola di cui si possa tenere conto, è la situazione storica e non quella immaginata; e nella conseguente volizione, presa nella sua schiettezza, si tratta non già della propria prosperità senz'altro, ma della propria prosperità congiunta con la morte altrui, ossia della falsa prosperità; non del proprio onore senz'altro, ma del proprio onore congiunto con la violazione della vita altrui, ossia del falso onore: il che fa di quella asserita innocente prosperità e di quell'asserito legittimo onore due cattive azioni qualificate, rendendo ciò che era onesto nel caso immaginato, disonesto nel caso reale, che è il solo che importi. Non giova fingere una situazione diversa dalla reale, perché a questa e non all'altra si riferisce l'intenzione; la quale non si può

dirigere, ossia cangiare, se non cangia la situazione di fatto.

Dai sofismi qui confutati è sorta quell'antipatia che piú volte si è venuta manifestando contro gli uomini di buon cuore e di buone intenzioni, e contro le dottrine pratiche assumenti a loro principio l'intenzione (la morale dell'intenzione, e altrettali). Ma poiché per noi è ormai chiaro che quei pretesi uomini di buon cuore e di buone intenzioni non hanno in effetti né buon cuore né buone intenzioni e sono nient'altro che ipocriti, e poiché non concepiamo distinzione alcuna tra intenzione e volizione, non avremo né timore né antipatia contro l'uso della parola «intenzione», intesa da noi come sinonimo di «volizione».

Critica della volizione con fondamento ignoto o mal noto.

Senonché (si dirà), qui si è considerato il caso in cui, conoscendo la situazione reale, si finga ipocritamente di non conoscerla per ingannare altrui o anche sé stesso; e giustamente si è dichiarata inscindibile in tal caso l'intenzione dalla volizione. Ma può darsi un altro caso: quello in cui non si conosca la situazione delle cose, e pure bisogni, senz'altro, volere e operare. Qui, da capo, la volizione concreta si scinde dall'intenzione: la volizione è quella che può essere; l'intenzione si volge all'azione quale si vorrebbe che fosse.

Ma questo caso è del pari, se non piú, inconcepibile del precedente. Se non si conosce (e questo punto è stato chiaramente fermato), non si può volere. L'uomo, prima di risolversi, cerca di veder chiaro in sé e intorno a sé, e fintanto che dura la ricerca, fintanto che non si scioglie il dubbio, la sua volontà rimane sospesa. Niente può fare ch'egli si risolva dove mancano gli elementi per la risoluzione; niente può fare che egli dica a sé stesso: «so», quando non sa; niente gli può far dire: «sarà come se io sapessi»; perché quel «come se io sapessi» introdur-

rebbe il metodo dell'arbitrio in tutta la conoscenza, e a un dubbio particolare farebbe succedere il dubbio universale, il perturbamento della stessa potenza conoscitiva, contro la quale si sarebbe commesso vero delitto di fellonia.

Illusioni nei casi che si adducono in esempio.

Eccezioni a questa legge non ve ne sono, e quelle che si adducono non possono essere se non apparenti. Un uomo discende cautamente per la china pericolosa di una montagna coperta di ghiaccio: metterà o no il piede su quella crosta, di cui egli non sa e non può sapere la resistenza? Pure, non c'è tempo da perdere: deve andare innanzi e arrischia. In un caso come questo, sembra evidente che si voglia e si operi senza conoscere compiutamente. Senonché questo caso non è singolo o di un ordine speciale: ogni atto della vita importa il rischio dell'ignoto; e se non ci fosse in noi (come si diceva dai vecchi filosofi) la «*potestas voluntatem nostram extra limites intellectus nostri extendendi*», non si potrebbe né movere un passo né levare un braccio né mettere in bocca un pezzetto di pane; perché «*omnia incerta ac periculis sunt plena*»! Ciò che dev'esser noto per poter formare la volizione, non è ciò che sapremmo se fossimo in situazione diversa da quella in cui siamo (e nella quale di conseguenza anche la volizione sarebbe diversa); ma ciò che possiamo sapere nella situazione in cui realmente ci troviamo. L'uomo del ghiacciaio non ha né tempo né modo di saggiare la resistenza della crosta di ghiaccio; ma poiché deve di necessità procedere oltre, egli opera non già arrischiatamente, anzi assai prudentemente, col mettere fiducioso il piede su quel ghiaccio, che potrà essergli infido. Sarebbe arrischiato se, avendo modo e tempo, non facesse l'indagine sulla resistenza; cioè, se fosse in altra e immaginaria situazione, non già in quella presente e reale, in cui si trova. Se conoscessi le carte del mio avversario, come le conosce il baro, giocherei diversamente; ma non perché, da onesto giocatore,

conosco soltanto le mie, può dirsi che io giochi a casaccio: gioco come debbo, con le cognizioni che ho, ossia con la piena conoscenza della situazione reale nella quale mi trovo.

Con questa assai semplice osservazione si risolve anche un vecchio rompicapo della teoria della volizione, ossia come accada che l'uomo possa scegliere tra due cibi distanti e moventi di un modo, o tra due oggetti affatto identici, offerti contemporaneamente in vendita dallo stesso individuo per lo stesso prezzo. Anzitutto, è da correggere l'ipotesi, perché, come non vi sono due cose identiche in natura, cosí i due oggetti presupposti nell'esempio non sono identici, né di conseguenza sono identiche le due possibili azioni che ne derivano. Invero il conoscitore raffinato scopre sempre qualche differenza tra due oggetti, che paiono gli stessi al non conoscitore e all'uomo distratto e frettoloso. Si tratta, dunque, non di oggetti identici, ma di tali che non si ha né il tempo né il modo (*maiora premunt*) di discriminare in una certa loro differenza; dalla quale perciò si prescinde o, come si dice, essi vengono considerati sotto quel rispetto eguali. Ma con quell'astrazione non si prescinde poi da altre differenze della situazione reale e per le quali la mia volizione si concreta in un movimento che mi fa prendere l'oggetto collocato a destra, perché io, puta caso, ho l'abito di muovermi a destra, o perché, per una non meno abitudinaria superstizione, preferisco la destra alla sinistra, o perché per una simpatia di dignità preferisco l'oggetto che mi viene offerto con la destra a quello simile che mi viene offerto con la sinistra, il quale già per questo solo, rigorosamente parlando, non è simile, ma dissimile; e via. Queste piccole circostanze, non perché sfuggano di solito alla riflessione, sono assenti dalla coscienza e lasciano di operare nella volizione. E se nell'analisi le trascuriamo come inesistenti, gli

è sempre perché alla situazione reale sostituiamo un'altra irreale, da noi immaginata. A prova dell'irrazionalità che sarebbe nelle nostre volizioni e che ci spingerebbe a operare senza conoscenze precise, è stato notato che non si può addurre nessuna ragione, ossia nessun precedente teorico, del fatto che nello stabilire le pene nei codici o nell'applicarle nelle sentenze fissiamo quaranta anziché quarantuno giorni di carcere, cento lire di multa anziché cento e una: ma è chiaro che, anche in questo caso, non mancano i dati di fatto la cui conoscenza determina a voler la pena così o così; e sono essi, per es., nella tradizione, nella simpatia che si ha per certi numeri, nella facilità del ricordo e del conteggio, e in altrettali cose. — Insomma, l'uomo forma l'atto volitivo, non perché abbia quella tale portentosa facoltà di estendere il volere fuori dei limiti dell'intelletto, ma al contrario, perché ha l'altra di circoscriversi, volta per volta, nei limiti del suo intelletto e volere su quella base e in quei limiti. Che egli poi voglia, conoscendo alcune cose e infinite altre ignorando, è indubitabile; ma ciò vuol dire che egli è uomo e non Dio, che è essere finito e non infinito, e che umana e finita è, volta per volta, la somma delle sue storiche cognizioni, come umano e finito è, volta per volta, l'atto volitivo che sopra esse egli forma. Gli psicologi direbbero che questo accade per la strettezza della coscienza; ma il Goethe invece, con metafora piú opportuna e con pensiero piú profondo, diceva che il vero artista si mostra nel sapersi limitare. E Dio stesso, per quel che sembra, non sa operare se non limitandosi negli esseri finiti.

Impossibilità della volizione con base teoretica erronea.

Se l'intenzione non può scindersi dalla volizione perché questa è del reale e non già dell'immaginario e sorge sul noto e non mai sull'ignoto, rimane, per altro, aperta una terza possibilità; cioè che la volizione esca diversa dall'intenzione a cagione di un errore teoretico:

quando, come si dice, si erra in buona fede circa la situazione di fatto, ossia non si spaccia per noto l'ignoto né si sostituisce al noto l'immaginario, ma si sbaglia solamente nell'enunciare a sé stesso il giudizio storico: cosicché s'intende compiere un'azione, e se ne compie invece un'altra.

Ma anche questa terza possibilità è un'impossibilità, perché contradice alla natura dell'errore teoretico, la quale, appunto perché si tratta di errore e non di verità, non può essere a sua volta teoretica, e dev'essere, com'è, pratica: conforme a una teoria dell'errore che molti grandi pensatori hanno vista o intravista, e che conviene oramai restaurare e approfondire.

Forme dell'errore teoretico e problema circa la natura di esso.

Si è da noi altra volta mostrato come gli errori teoretici provengano dall'indebito trasferimento di una forma teoretica in un'altra, o di un prodotto teoretico in un altro diverso. Così l'artista il quale sostituisca alla rappresentazione degli affetti il ragionamento sugli affetti, mescolando arte e filosofia, o che nel comporre la sua opera riempia i vuoti, che la sua fantasia lascia nella composizione, con motivi ripugnanti attinti ad altre opere, — cade nell'errore artistico, nel brutto. Del pari il filosofo che risolva un problema filosofico con metodo fantastico e da artista, ovvero con metodo storico, naturalistico e matematico, in cambio di un filosofema dà fuori un mito o un fatto contingente universalizzato o un'astrazione scambiata per concretezza, ossia un errore filosofico. Ed errore filosofico è anche trasportare i concetti filosofici da un ordine all'altro, e trattare l'arte come se fosse filosofia o la morale come se fosse economia. Analogamente accade per lo storico, pel naturalista e pel matematico, i quali errano tutti se intrecciano metodi estranei a quelli che sono loro proprî, e ai concetti e schemi di un ordine mescolano quelli di un altro. — Ma se in tal guisa nascono gli errori

particolari e le forme degli errori teoretici, come poi nasce l'errore teoretico in generale?

Distinzione tra ignoranza ed errore: genesi pratica di questo.

L'errore non è la mera ignoranza e non sapere, l'oscurità o il dubbio: un errore, del quale non si abbia nessuna coscienza, non è già errore ma quel campo inesauribile che l'attività spirituale viene formando e riempiendo all'infinito. L'errore vero e proprio è l'affermazione di sapere quel che non si sa, col sostituire una rappresentazione e un concetto estraneo alla rappresentazione e al concetto che mancano. Ma l'affermazione è il pensiero stesso, è la stessa verità: compiuta un'indagine, chiuso un processo cogitativo, il risultato è l'affermazione che l'uomo fa a sé stesso, non con un atto nuovo e sopraggiunto, ma con l'atto stesso del pensiero che pensa. Epperò è impossibile che nella cerchia del puro spirito teoretico sorga mai l'errore. L'uomo ha in sé la fonte della verità; se sul letto di morte non si mente perché si trascende il finito e si comunica con l'infinito, l'uomo, in quanto pensa e pensa davvero, è sempre sul letto di morte: della morte, cioè, del finito, e in contatto con l'infinito. Può saper d'ignorare, ma questa coscienza d'ignoranza è il processo cogitativo nel suo *fieri* e non già (ripetiamo) errore. Perché quest'ultimo nasca, perché si affermi di avere raggiunto un risultato che il testimonio della coscienza dice che non è stato raggiunto, deve intervenire qualcosa di estraneo allo spirito teoretico, e che perciò non può esser altro se non un atto pratico, che simuli quello teoretico. E lo simuli non già intrinsecamente (non si mente col profondo sé stesso, non si mente sul letto di morte), ma col dar di piglio al mezzo pratico della comunicazione, alla parola o all'espressione in quanto suono e fatto fisico, e volgerlo a significare ciò che, in quel caso, non può significare. L'affermazione erronea è resa possibile, perché alla vera affermazione, che è puramente teoretica, succede qualcos'al-

tro che impropriamente si dice affermazione in senso pratico, laddove è soltanto comunicazione, la quale può sostituirsi in misura piú o meno larga alla verità e mentirne l'esistenza. Cosicché l'errore teoretico in generale nasce, al pari delle sue forme e manifestazioni particolari, per lo scambio o per l'illegittimo connubio tra due forme dello spirito; le quali non possono essere qui entrambe teoretiche, ma devono essere la forma teoretica e quella pratica; appunto perché siamo qui nel campo dello spirito in genere e delle forme fondamentali della sua attività. S'ignora, dunque, perché ignorare bisogna e sentirsi ignoranti per giungere al vero; ma si erra non per altro se non perché si vuole errare.

Conferme e riprove.

Come tutte le dottrine che hanno per sé la verità, anche la dottrina della natura pratica dell'errore teoretico, a prima vista stranissima agli occhi dei professionali della filosofia, si ritrova perpetuamente confermata nel pensiero comune. Giacché tutti sanno, e tutti ripetono di continuo, che le passioni (smodate) o gl'interessi (illegittimi) sono quelli che ci traggono insidiosamente all'errore; che si erra per far presto e concludere, ossia per procacciarsi immeritato riposo; che si erra per acquiescenza a vecchie idee, cioè per non lasciarsi turbare nel riposo illecitamente prolungato; e simili cose. E non parliamo dei casi in cui si tratta di spiccata e solenne menzogna, manifestazione sfacciata d'interessi apertamente illegittimi: teniamoci alle forme pudiche dell'errore, ai peccati veniali; perché se queste sono riconosciute come prodotto di arbitrio, tanto piú saranno le altre, le forme svergognate, i peccati mortali. Si dice anche che si erra stordendo gli altri o noi stessi con le parole, col verso che suona e non crea, col pennello che alletta e non esprime, con le formole che sembrano chiudere un pensiero e chiudono il vuoto; e si viene per tal modo a riconoscere che l'arbitrio è reso pos-

sibile dalla natura pratica della comunicazione, della quale è possibile, mercé un atto volitivo, abusare. Del resto, se cosí non fosse, quale garanzia avrebbe mai la verità? Se una volta sola si potesse errare in pura e perfetta buona fede, e la mente potesse confondere vero e falso abbracciando il falso come vero, come si potrebbe piú distinguere l'uno dall'altro? Il pensiero sarebbe radicalmente corrotto, laddove esso è, radicalmente, incorrotto e incorruttibile.

Vano è dunque eccepire l'esistenza o la possibilità di errori di buona fede, perché solo la verità è di buona fede, e l'errore è sempre, in grado maggiore o minore o minimo, di mala fede; ché se non fosse cosí, sarebbe incorreggibile, laddove esso per definizione è il correggibile. Cade di conseguenza l'ultimo tentativo di differenziare l'intenzione dalla volizione, ponendo un'intenzione che sia frustrata nella volizione per effetto di un errore teoretico, un'intenzione buona che diventi, per colpa non sua, volizione cattiva. L'intenzione, essendo volizione, investe tutto l'uomo volitivo, e, rendendone l'intelletto attento e infaticabile alla ricerca del vero, l'animo disposto ad accoglierlo quale che esso sia e puro di ogni passione che non sia quella stessa del vero, toglie la possibilità dell'errore o dell'errore assume la responsabilità.

Una riprova di ciò si ha nel fatto che agli animi squisiti e delicati, alle coscienze dignitose e nette, sono amaro morso gli stessi loro errori che si dicono teoretici, e se li imputano a colpa. D'altra parte, in presenza degli stolti e dei malvagi, si resta di frequente in dubbio, se la loro stoltizia e malvagità venga dal cervello o dal cuore, se sia follia piuttosto che proposito; e la verità è, che dal cuore viene anche tutto quel male che sembra prodotto di falso vedere, perché quel falso vedere essi se lo sono foggiato coi loro sofismi, con le illegittime asserzioni e sug-

gestioni interne, per muoversi piú liberi verso le loro cattive inclinazioni, procacciando a sé stessi e agli altri un illusorio *alibi* morale. E agli uni bisogna plaudire ed esortarli a perseverare in quel loro scrupolo, che è condizione di sanità teoretica e pratica, agli altri, inculcare che rientrino in sé stessi, togliendosi la maschera che verso sé stessi, prima che verso gli altri, si sono imposti.

Giustificazione della repressione pratica dell'errore.

Conseguenza dello stabilito principio è la giustificazione di misure pratiche che inducano coloro che errano teoreticamente a correggersi, castigandoli quando questo giovi ad ammonizione ed esempio. Mezzi d'altri tempi (si dice); ora siamo in tempi di libertà e non è piú lecito adoperarli; ora si deve contare sulla sola forza persuasiva del vero. Ma coloro che cosí dicono non hanno occhi per guardare intorno a sé. La Santa Inquisizione è veramente santa, e vive perciò nella sua eterna idea: quella che è morta, era nient'altro che una sua contingente incarnazione storica. E anche questa incarnazione contingente dovette essere, per un certo tempo, giustificata e benefica, se popoli interi la invocarono e difesero, se uomini di altissimo animo la fondarono e severamente e imparzialmente la ressero, e gli stessi avversarî l'applicarono per uso loro, e i roghi furono contrapposti ai roghi, onde Roma cristiana perseguitò gli eretici cosí come Roma imperiale aveva perseguitato i cristiani, e i protestanti bruciarono i cattolici cosí come i cattolici i protestanti. Se ai giorni nostri certi espedienti feroci si sono messi da banda (si sono abbandonati definitivamente o non persistono sotto diversa apparenza?), non per ciò si cessa dal premere praticamente sui manipolatori di errori. Di codesta disciplina nessuna società può fare di meno, quantunque il modo di applicarla vada soggetto a sua volta alla deliberazione pratica (utilitaria o morale). Si comincia dall'uomo bambino, la cui educazione mentale è insieme e soprattutto educazione

pratica e morale, educazione al lavoro e alla sincerità (né alcuno è stato mai seriamente educato, che non abbia ricevuto, a dir poco, qualche provvida ceffata o tirata di orecchi); e si continua con le pene comminate nei codici per le negligenze e le ignoranze colpevoli, via via fino alla spontanea pedagogica sociale, per la quale l'artista che produca il brutto e lo scienziato che insegni il falso sono redarguiti dagli intelligenti o cadono presso costoro in discredito: al che povero e precario compenso è il plauso e il credito illegittimo e passaggiero, che ottengono talora dagli inintelligenti e dalle moltitudini. La critica letteraria e artistica ha sempre di necessità, e quanto meglio intenda l'ufficio suo, energia pratica e morale, che si concilia con la piú pura esteticità e teoreticità nell'esame intrinseco delle opere.

Le distinzioni empiriche degli errori, e quella filosofica.

Di certo, empiricamente, si ha buona ragione nel distinguere tra errori di mala fede ed errori di buona fede, evitabili e inevitabili, imperdonabili e perdonabili, mortali e veniali; e nessuno vuol negare che corra gran divario tra una lieve distrazione conducente a una grossa affermazione erronea, e una malvagità, origine di un lieve e quasi impercettibile errore, di una piccina menzogna, la quale è giudicata quasi inoffensiva: quanto si dev'essere moralmente indulgenti per la prima, altrettanto bisogna esser severi per la seconda. Empiricamente, si può anche raccomandare, in certi casi, la tolleranza e l'indulgenza verso l'errore teoretico e considerarlo quasi ignoranza e non colpa. E bisogna altresí tener conto di tutte quelle affermazioni, che pur non rappresentando la ferma sicurezza del vero, vengono offerte quasi luoghi di sosta o affermazioni provvisorie; simili a quei *tibicines*, puntelli o pali, a quei cattivi versi, che Virgilio lasciava correre nell'*Eneide*, col proposito di tornarvi sopra: errori propriamente questi non sono, perché non hanno l'intenzione del-

l'errore. Ma contro le illusioni nascenti dall'empirismo importava ricordare le vere basi della teoria dell'errore; tanto piú che la tendenza generale dei tempi nostri (per cause che non importa qui ricordare) ha menato a disconoscerle. Tali basi sono nello spirito pratico; e la teoria pratica dell'errore è una delle forme giustificate di prammatismo, benché, per avventura, sia proprio quella contro cui i prammatisti odierni sogliono maggiormente peccare.

V

IDENTITÀ DI VOLIZIONE E AZIONE E DISTINZIONE TRA VOLIZIONE E ACCADIMENTO

Volizione e azione: intuizione ed espressione.

Questi sono i rapporti dell'attività pratica con la teoretica, che la precede e condiziona. Nel domandarci ora quali siano quelli della medesima attività verso ciò che sembra susseguire a lei e operare fuori dello spirito, con la corporeità, la naturalità, la fisi, la materia (o come altrimenti si denomini), ci troviamo innanzi un problema che già abbiamo trattato e risoluto per altra parte del sistema dello spirito, e che risolveremo in modo analogo per questa. Perché quello che ora si designa come problema del rapporto tra volizione e azione, altra volta (nella filosofia teoretica) ci si presentò come problema del rapporto tra intuizione ed espressione. Sono, volizioni e azioni, due termini distinti, che possano apparire ora accompagnati ora scompagnati? E può la volizione rimanere scissa dall'azione laddove l'azione non si separa dalla volizione, e all'inverso? Ma come l'altra volta e nel caso analogo rispondemmo negando il problema stesso e identificando intuizione ed espressione, talché l'intuizione effettiva ci risultò insieme espressione, e un'espressione la quale non sia intuizione fu dichiarata inesistente come espressione; così ora rispondiamo che volizione e azione sono tutt'uno, e che non è concepibile né volizione senza azione né azione senza volizione.

Infatti, la relazione tra spirito e natura (che è quella generale comprendente le altre particolari tra intuizione ed espressione, e tra volizione e azione), nel modo in cui viene qui intesa è relazione non già tra due entità, ma soltanto tra due modi diversi di elaborare una realtà unica, la realtà spirituale; ossia, non è veramente una relazione. I due modi di elaborazione non sono neppure due modi coordinati di conoscenza, il che ricondurrebbe a una dualità di oggetti; ma il primo è elaborazione conoscitiva e di scienza vera (filosofia), nella quale la realtà si dimostra attività e spiritualità, e l'altro è elaborazione astrattiva e di comodo pratico, senza vero carattere conoscitivo. Ciò premesso, l'atto spirituale della volizione non ha di fronte a sé un'altra realtà con la quale si debba congiungere o combinare per diventare concreto, ma è esso stesso piena realtà. Quel che dal punto di vista naturalistico si dice materia, movimento e modificazione materiale, è già incluso nell'atto spirituale volitivo; del quale perciò si potrebbe dire senza difficoltà nessuna (come una volta si disse, tra grandi scandali, dell'Io), che è pesante, rotondo, quadrato, bianco, rosso, sonoro, insomma fisicamente determinabile. La volizione non è seguita da un movimento di gambe o di braccia, ma è quei movimenti stessi; i quali sono materiali pel fisico, spirituali pel filosofo, estrinseci pel primo, intrinseci ed estrinseci insieme pel secondo; o meglio né intrinseci né estrinseci (che è scissione arbitraria). Come la poesia vive tutta nelle parole e la pittura nei colori, così la volizione vive nell'azione: non perché l'una stia nell'altra come in un involucro, ma perché l'una è l'altra, e resterebbe, senza l'altra, mutilata e inconcepibile.

Spirito e natura.

La distinzione tra volizione e azione non si può affermare se non in forza e a documento di una concezione metafisica dualistica, di uno spiritualismo astratto che ha per termine correlativo la materia come entità e sostanza; ma

Inesistenza di volizioni senza azione, e all'inverso.

è tolta via dalla concezione idealistica, la quale non conosce se non una sostanza unica, e questa poi non veramente come sostanza, ma come spiritualità e soggettività. Senza per altro fondarci ora su tali considerazioni, e attenendoci in conformità dell'ordine da noi seguito all'esame dei fatti della coscienza, affermiamo che non si potrebbe additare un sol fatto volitivo che non sia insieme un movimento, come si dice, fisico. Quegli atti volitivi i quali, secondo alcuni filosofi, si consumerebbero nell'interno della volontà e si distinguerebbero per tal modo da quegli altri che si tradurrebbero in fatti esterni, sono una chimera. Ogni volizione, piccola che sia, mette già in movimento l'organismo e produce effetti cosiddetti esterni: il proposito è già un'effettuazione, un inizio di combattimento; perfino il semplice desiderare non è senza effetti, se è possibile struggersi (come efficacemente si dice) in desiderî. Per il verso opposto, non sarebbe possibile recare esempio di azioni senza volizioni. Si addurranno gli atti istintivi o quelli abitudinarî, divenuti istintivi; ma anche questi non sono messi in movimento se non dalla volizione, non già nei loro particolari uno per uno, ma nel loro insieme; come una sola mano mette in movimento una macchina complicatissima, che mille mani già costruirono. Né volizione, dunque, senza azione, né azione senza volizione: come né intuizione senza espressione, né espressione senza intuizione.

Illusioni circa la distinzione di questi termini.

Gioverà, a ogni modo, al nostro assunto indicare una delle parecchie fonti da cui deriva l'illusione di codesta distinzione e separazione. Un atto volitivo, che è processo di qualche durata, può essere interrotto e sostituito da altri atti volitivi, e riaffacciarsi poi e ricominciare il suo lavorio (benché sempre piú o meno modificato), per cedere a nuove interruzioni o avere nuove riprese. Sembra perciò che da una parte stia la volizione come qualcosa di formato e definitivo, e che per un altro verso l'esecuzione percorra

la sua strada e vada soggetta alle piú varie vicende. Ma realmente la volizione e l'esecuzione procedono di pari passo, anzi di un sol passo, e tanto si vuole quanto si esegue; come cangia l'esecuzione, cangia insieme la volizione. Allo stesso modo, nel lavorare intorno a un'opera d'arte, per es., a un gran poema, si forma l'illusione di una concezione o disegno astratto, che il poeta venga via via eseguendo col verseggiarlo. Ma ogni poeta sa che un poema non nasce da un disegno astratto; che l'immagine poetica iniziale non è priva di ritmo e di verso, e non ha bisogno che ritmo e verso le si appiccichino di poi; e che l'attualità poetica è invece un'intuizione-espressione primitiva, in cui tutto è determinato e niente è determinato, e quel tanto che è intuito è già espresso, e quel che sarà espresso in séguito, sarà, solo in séguito intuito. L'intuizione iniziale è non già un disegno astratto, ma un germe vivo e vitale; e cosí, del pari, l'atto volitivo.

Distinzione tra azione e successo, o accadimento.

Quando dunque si afferma che una volizione è tale davvero solo se produce effetti, o che una volizione si giudica dalle conseguenze, non si può non assentire: come si deve assentire a chi dica che un'espressione inespressa o un verso non verseggiato non è né espressione né verso. Ma nel predetto significato soltanto, e non in un altro che quelle proposizioni prendono talvolta e che conviene rigettare: nel significato nel quale si confonde l'azione (volizione-azione) col successo o accadimento. La volizione coincide con l'azione, ma non già con l'accadimento.

La volizione e l'accadimento.

E non può coincidere: perché che cosa è l'azione e che cosa è l'accadimento? L'azione è l'opera del singolo, l'accadimento è l'opera del Tutto: la volontà è dell'uomo, l'accadimento è di Dio. O, per mettere questa proposizione sotto forma meno immaginosa, la volizione dell'individuo è come il contributo ch'esso reca alle volizioni di tutti gli

altri enti dell'universo; e l'accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte. Nella quale risposta è compresa e risoluta la volizione stessa del singolo, che avevamo tolta a contemplare da sola. Se dunque si volesse far dipendere la volizione dall'accadimento, l'azione dal successo, si verrebbe a far dipendere un fatto da un altro fatto di cui il primo è un costituente, ponendo tra gli antecedenti dell'azione ciò che ne è il conseguente, tra le cose date quelle da creare, nel conoscibile l'inconoscibile, nel passato il futuro.

Azioni riuscite, e azioni non riuscite: critica.

Sono perciò inesatti i concetti delle azioni che riescono e delle azioni che non riescono, delle azioni che si concretano pienamente nel fatto e delle azioni che vi si concretano solo in parte o niente del tutto. Nessun'azione (neppure quelle che empiricamente si dicono riuscitissime, neppure le piú ovvie e ordinarie) riesce pienamente nel significato asserito, come se essa da sola costituisse il fatto: ogni azione diverge, di necessità e per definizione, dal successo o accadimento. Se io torno a casa per la via consueta, ogni giorno il mio ritorno a casa riesce nuovo e diverso da quello che avrei potuto immaginare: diversità sovente di particolari che diciamo minimi, ma che non però sono meno reali. D'altro canto, nessun'azione, per vana che si dica (se è azione e non già velleità d'azione e intrinseca contradizione, o per quel tanto che è azione e non vuota immaginazione e contradizione), passa senza traccia e senza successo. Se un'azione potesse mai essere resa vana del tutto, questa medesima vanificazione invaderebbe tutte le altre azioni, e nessun fatto accadrebbe.

L'operare e il prevedere: critica.

Inesatta è anche la proposizione corrente, che non si possa operare senza prevedere. Se questa esigenza fosse giusta, poiché non si può conoscere un fatto se prima esso non è tale cioè non è accaduto, la conseguenza da trarre sarebbe l'impossibilità di un qualsiasi operare. Ma il vero

è che ciò che si chiama prevedere è nient'altro che un vedere; è conoscere i fatti dati e ragionarvi intorno, ossia è l'immancabile base teorica, già da noi illustrata, dell'azione; e quando noi vogliamo e operiamo, ciò che vogliamo e facciamo è la nostra azione stessa, non già l'altrui o quella di tutti gli altri e l'accadimento risultante. *Voluntas fertur in incognitum*; ma dell'incognito che è in quel caso un relativamente inconoscibile, e perciò un relativamente inesistente, essa non cura, tutta intenta a sè medesima. L'individuo è consapevole che, operando, egli non mira ad altro se non a porre nuovi elementi nella realtà universale; e bada a che questi elementi siano energici e vitali, senza pascersi della stolta illusione che debbano essere astrattamente i soli, o che da soli producano la realtà. Una novellina popolare [1] narra che Dio, avendo dapprima concesso agli uomini la conoscenza della loro vita ulteriore e del giorno della loro morte, la ritolse poi loro, perché si avvide col fatto che quella conoscenza li rendeva pigri e inerti, laddove la nuova ignoranza subito li ravvivò e spinse a gara di attività, quasi ogni cosa fosse libero a essi raggiungere e godere. Come dubitare che l'opera nostra energica e buona possa mai essere delusa dall'accadimento? Ciò è contradittorio, epperò saggiamente il detto: *fiat iustitia et pereat mundus* venne dallo Hegel rettificato nell'altro: *fiat iustitia ne pereat mundus*. Dal bene non nasce il male, dall'azione non nasce l'inazione: ogni uomo volitivo, ogni uomo di attiva bontà contradice a quell'atteggiamento unilaterale onde si sopprime la volontà per l'accadimento e, immaginando come fatto un mondo non fatto ancora, si piegano le braccia o si diserta il campo. Ma contradice insieme alla fatua sicurezza che il mondo futuro sarà per essere conforme ai

---

[1] *Arch. p. lo studio d. tradiz. popol.*, del Pitré, I (1882), pp. 70-2.

fini delle nostre azioni individuali, isolatamente prese; e dice, col buon senso del politico fiorentino, che metà o poco meno delle nostre azioni governiamo noi e dell'altra è arbitra la Fortuna. Da ciò la fiducia nelle proprie forze e insieme la trepidazione continuamente risorgente e continuamente da vincere per gl'inganni che la Fortuna tende: il che costituisce il dramma interiore degli uomini d'azione, dei genî politici che hanno guidato le sorti umane, laddove l'inetto ha la sola trepidazione, anzi lo smarrimento e la depressione, e il fatuo, la sola fiducia, ossia l'aspettazione dell'impossibile, perdendosi anche lui nello smarrimento, quando poi s'avvede che la realtà non è la sua immaginazione. Da ciò anche la serenità del saggio, il quale sa che, qualunque cosa accada, ci sarà sempre materia per ben fare: *si fractus illabatur orbis*, ci sarà un mondo migliore da costruire. Speranza e timore si riferiscono all'azione stessa nel suo divenire, e non già al risultamento e al successo.

Conferma della inderivabilità del valore dell'azione dal successo.

Che nessuno pensi sul serio a giudicare l'azione secondo il successo, ma che tutti la giudichino nel suo valore intrinseco d'azione, può essere simboleggiato dall'esempio, che non si riconosce pregio alcuno all'azione di chi in un tiro al bersaglio colga nel segno sparando a occhi chiusi, laddove se ne riconosce non poco a chi, dopo avere ben presa la mira, non colga nel segno ma vi si approssimi. Certamente, si sbaglia di frequente nei nostri giudizî pratici; e molte volte sono levati al cielo come uomini di grande capacità pratica gli uomini semplicemente fortunati, o vengono gettati nel fango come inetti gli sfortunati; ossia non si sa distinguere esattamente l'azione dal successo. Né soltanto nei giudizî sulla vita presente, ma anche in quelli sulla vita del passato, nelle pagine delle storie, s'incontrano imbecilli eroizzati ed eroi calunniati; e a capitani sciocchissimi si attribuisce l'onore delle vit-

torie, a uomini di Stato ridicoli il vanto dell'accortezza, come per contrario ai saggi si addebitano le colpe dei matti o si fa loro colpa di ciò che non è colpa di alcuno, perché è l'accadimento. E invano i Pericli di tutti i tempi chiederanno, come quell'antico al popolo di Atene che gl'imputava le impensate disgrazie della guerra peloponnesiaca, di ottenere per equo compenso la lode di tutt'i casi fortunati di quella guerra, che accadevano anch'essi παρὰ λόγον [1]. Tutto ciò dipende, piú che da altro, da imperfetta conoscenza dei fatti; donde la necessità della critica. Perché come l'opera del pittore e del poeta non è materialmente afferrabile nel quadro o nel libro e richiede una rievocazione spesso assai difficile, cosí l'opera dell'uomo d'azione, fusa in parte nell'accadimento e in parte inclusa in esso solo come germe che si schiuderà nel futuro, richiede, per essere giudicata, occhio acuto e cautela grandissima. La storia degli uomini pratici e delle loro azioni si contorna facilmente di leggende, non mai del tutto eliminabili, perché non sono mai del tutto eliminabili il fraintendimento e l'errore.

Spiegazione di fatti in apparenza contrastanti.

Al criterio stesso sembrano, invece, far contrasto alcuni detti comuni: per es., che gli uomini si giudicano dal successo, e che importa poco ciò che si è voluto e si è fatto, quando il risultato non è stato soddisfacente; e alcune costumanze popolari che rendono responsabili gl'individui di quel che accade oltre la loro azione; o anche i ben noti esempî storici di capitani sfortunati crocefissi a Cartagine o ghigliottinati a Parigi, non per altra ragione in fondo che per non avere riportata la vittoria; e, perfino, l'insistenza di alcuni pensatori sulla necessità di non disgiungere mai il giudizio dell'atto da quello del fatto. Ma tale insistenza non è altro che un nuovo aspetto di quella lotta implaca-

[1] Thuc., II, 64.

bile che si è dovuta condurre contro la morale delle mere intenzioni, e contro i sofismi e sotterfugi che essa si viene foggiando: insistenza, che è stata espressa in formole paradossali, come paradossali sono anche gli accennati detti spiccioli della vita ordinaria. Per quel che si attiene alle costumanze e alle condanne che la storia ci narra, esse erano, senza dubbio, espedienti straordinarî in casi disperati, nei quali si era messi nella impossibilità o difficoltà grandissima di accertare le intenzioni e azioni e di distinguere le sventure dai tradimenti, onde si percoteva alla cieca lasciando che Dio poi distinguesse i buoni dai rei; e, come tutti gli espedienti nati in simili situazioni, talvolta raggiunsero il segno reprimendo la mala volontà, e tal'altra, non essendovi mala volontà di reprimere e da correggere, accrebbero con l'irrazionalità il male che avrebbero voluto tagliare dalle radici.

VI

IL GIUDIZIO PRATICO

LA STORIA E LA FILOSOFIA DELLA PRATICA

Con queste ultime considerazioni siamo già condotti alla teoria dei giudizî pratici: a quei giudizî di cui abbiamo mostrato l'impossibilità quando se ne asserisca la precedenza all'atto volitivo, ma dei quali, susseguenti, è chiara la concepibilità, anzi la necessità, per la legge intrinseca dello spirito che è di serbare sempre, ossia di raggiungere di continuo, il pieno possesso di sé medesimo.

Il gusto pratico e il giudizio.

Ma non bisogna confondere il giudizio pratico con ciò che è stato detto il gusto pratico, o l'immediata coscienza del valore, o il sentimento del valore dell'atto volitivo. Che tale gusto, coscienza o sentimento sia cosa reale, nessun dubbio. L'atto pratico reca con sé approvazione e disapprovazione, gioia e dolore, e simili moti di coscienza, del tutto irriflessi. E per essi si spiega l'immediata simpatia che ci destano certe azioni, e gli entusiasmi che spesso si propagano per larghi cerchi sociali, e la forza dell'esempio, validissima a suscitare conati imitativi; cosicché, in alcuni momenti, l'animo di molti sembra vibrare all'unisono con quello di un solo, o le azioni di molti comporsi e svolgersi quasi in accordo, senza che si sappia ridire in termini precisi che cosa si voglia, che cosa si aborra, che cosa si ammiri. Senonché, quel gusto e co-

scienza e sentimento non è distinto dall'atto volitivo, ed è anzi l'atto volitivo stesso: l'interno controllo, di cui abbiamo già discorso, il sentimento immediato di sé, l'immediata coscienza, che fa della volontà un atto spirituale, e senza di cui la volontà stessa cadrebbe. E se esso può avere effetto non solo nell'individuo operante, ma anche in colui che contempla l'azione, ciò accade perché l'individuo che contempla si unifica, in quegl'istanti, con l'individuo che opera, e vuole imitativamente con lui, con lui soffre e gode; come il discobolo segue con l'occhio e con tutta la persona il disco lanciato: ne segue la corsa rapida e diritta, e i pericoli di ostacoli in cui sembra stia per urtare, e le giravolte e le deviazioni, e sembra farsi esso stesso disco rotante e corrente. La denominazione « gusto pratico » è bene scelta, perché fondata sulla reale analogia con l'attività teoretica e col gusto estetico. Ma come il gusto estetico non è il giudizio estetico, come la mera riproduzione dell'atto estetico non ne è ancora la critica, come col critico, che analizza e intende, non è da confondere l'ascoltatore di un poema che canta entro di sé col poeta, o il contemplatore di una pittura, di una statua, di un'architettura, che dipinge col pittore, scolpisce con lo scultore ed eleva idealmente moli aeree con l'architetto; cosí bisogna distinguere il gusto e la simpatia (o antipatia) pratica dal giudizio pratico. Senza gusto (estetico o pratico) non è possibile giudizio (estetico o pratico); ma il gusto non è il giudizio, il quale richiede un atto ulteriore dello spirito.

Il giudizio pratico come giudizio storico.

Il giudizio pratico coincide col giudizio storico: giudicare un atto pratico vale darne la storia, come giudicare una poesia, ossia eseguire una critica letteraria e artistica significa svolgere un tratto di storia letteraria e artistica. In questo, cioè nello stabilire se un atto spirituale è accaduto e quale sia stato, consiste ogni forma di critica, teoretica o pratica, estetica o filosofica, diversificate bensí dal

diverso contenuto di ciascuna, ma non dal procedimento logico, che è comune a tutte. Ogni altra concezione del giudizio che, distinguendolo dalla conoscenza storica, lo riponga in non si sa quale commisurazione a modelli trascendenti, divisi dal mondo reale, in una commisurazione di cui la misura sia estranea al misurato, anzi (quasi cosa di altro mondo) al reale stesso, urta in contradizioni insuperabili e rende arbitrario il giudizio e vuota la storia, che secondo questa dottrina avrebbe il suo valore non in sé ma fuori di sé e ne godrebbe per altrui prestito e concessione graziosa. Contradizioni che anch'esse non possono apparire in tutta la loro crudezza, né la teoria opposta nella sua salda verità, se non da quanto si andrà dicendo nel séguito della trattazione.

Logica di esso.

All'analisi data altrove del giudizio singolare o storico dobbiamo altresí richiamarci per evitare ripetizioni, assumendo da essa come risultato, che quel giudizio è il solo in cui sia vera e propria distinzione tra soggetto e predicato, il solo che sia composto di un elemento intuitivo (soggetto) e di un elemento intellettivo (predicato). Infatti, il giudizio pratico non è possibile senza che si facciano chiari nell'atto di esso la rappresentazione della cosa da giudicare e il concetto dell'attività pratica nella sua universalità e nelle sue forme o sottoforme particolari. Il giudizio è la compenetrazione dei due elementi, la sintesi storica che pronunzia: — Pietro ha compiuto un'azione utile col dissodare, in queste e queste condizioni, un terreno cosí e cosí determinato; — Paolo ha fatto un'azione non utile, con l'aprire una nuova fabbrica di scarpe, piú costose e non migliori di quelle che si hanno già sul mercato; — saggiamente papa Leone III, custode del carattere universale della Chiesa di Roma, consacrò imperatore il franco Carlo, ricostituendo, per tal modo, l'Impero d'Occidente; — stoltamente Luigi XVI non si risolse a una pronta e profonda

mutazione della costituzione politica francese, e si lasciò trarre nolente dove non seppe andare volente. E cosí via. Perciò contro l'esattezza del giudizio pratico si pecca in due modi: o per non avere esatta notizia del contenuto dell'atto volitivo da giudicare e intendere, o per non avere esatto criterio di giudizio. Il primo errore può essere semplificato dai giudizî che si pronunziano cosí di frequente senza sapere come si siano svolti i fatti, o senza ricollocarsi nelle condizioni particolari nelle quali si trovò la persona da giudicare; onde accade non meno spesso che, conosciuti pienamente i fatti, sapute quelle condizioni particolari, udita la difesa dell'incolpato, il giudizio debba cangiare. Causa del secondo errore è la sostituzione (anch'essa frequente) di una categoria all'altra di giudizio; come quando, per es., un'azione morale si lodi e si ammiri come abile, o di un uomo pratico si esalti il gesto e la parola ornata, quasi si tratti di giudicare un istrione e un declamatore. Nelle cose dell'arte come in quelle della vita le discordie dei giudizî nascono non tanto da diversità nel sentire, quando da codeste oscillazioni e indebite trasposizioni di giudizî e di concetti.

E per quel che s'attiene alle dispute circa l'assolutezza o relatività del giudizio pratico possiamo astenerci dal parteciparvi, perché sono state implicitamente superate col concetto del giudizio storico, che è assoluto e relativo insieme: assoluto per le categorie che incarna, relativo per la materia sempre nuova in cui le incarna.

Importanza del giudizio pratico.

L'importanza del giudizio pratico per la vita pratica è grandissima, né viene diminuita dagli ammonimenti del *noli iudicare* o del *noli nimium iudicare*, e simili, coi quali non si hanno di mira veri atti di giudizio, ma certe particolari condizioni psichiche che sono indizio di scarsa serietà di spirito. E quell'importanza è grandissima appunto perché storica è la natura del giudizio, e la conoscenza storica (ossia delle situazioni di fatto) forma, come

sappiamo, la base delle future azioni. Perciò ogni uomo fortemente volitivo sottomette di continuo sé stesso e gli altri al giudizio; perciò si prova il bisogno di parlare agli altri delle proprie azioni, per essere sorretti dall'intelligenza altrui nel formarne il giudizio giusto; perciò sono sorti istituti come quello della confessione, o poemi come la *Divina commedia*. Solo il giudizio finale, che si faccia nella valle di Giosafatte o altrove, non ha significato, perché a quale scopo darsi la pena di giudicare un mondo che si consideri terminato? Si giudica per continuare a operare, cioè a vivere; e quando la vita universale è finita, il giudizio è vano (lode vana, o paradiso; crudeltà vana, o inferno).

Differenza del giudizio pratico dal giudizio dell'accadimento.

E poiché, come si è mostrato, il valore dell'atto volitivo è nell'atto stesso e non si deve aspettarlo e derivarlo dal successo o accadimento, il giudizio pratico concerne sempre l'atto volitivo, l'intenzione, la volontà, l'azione (che sono tutt'uno), e non mai il risultamento o accadimento. Con questa distinzione si dirime una delle piú dibattute e intricate e difficili questioni: se, cioè, si possa giudicare la storia, o, come si dice, farle il processo. Alla quale domanda, ben sapendo noi che giudizio e racconto storico coincidono, dobbiamo genericamente rispondere, come abbiamo risposto, in modo affermativo; e per conseguenza negare tutte le assurde pretese di un'oggettività che è inconseguibile aspirazione all'astensione dal pensiero e dalla storia stessa, e rifiutare quelle frivole concessioni per le quali allo storico si dà il permesso di giudicare, quasi tollerando in lui un peccato originale o un vizio incorreggibile, a patto che distingua bene tra il serio e il faceto, tra il racconto e il giudizio: come se tale distinzione fosse mai possibile. Ma la repugnanza verso coloro che intentano il processo alla storia, pretendendo che si fosse dovuta svolgere in guisa diversa da quella in cui si è svolta e tracciandone la correzione o il modello ideale, è ben giustifi-

cata; e chiunque sia fornito di senso storico, anzi di semplice buon senso, la risente in sé. Tale questione, infatti, si riduce all'altra: è corretto applicare alla storia le categorie di giudizio, che applichiamo a volizioni e azioni singole? è corretto giudicare utilitariamente o moralmente gli avvenimenti storici e l'intero corso storico? — E, cosí rettificata, la domanda diventa chiara e richiede soluzione negativa. Allorché si narra la storia artistica o filosofica, economica o etica, noi ci mettiamo dal punto di vista dell'attività specificata; e, nell'esporne i prodotti estetici o filosofici, le azioni utili o morali, li giudichiamo via via, esteticamente, filosoficamente, economicamente, moralmente, e sappiamo, caso per caso, se l'opera o l'azione sia stata quale doveva essere. Chi può dubitare della legittimità (almeno della legittimità in astratto, che qui c'importa) di affermar che l'*Africa* del Petrarca, non fu, quale voleva essere, opera poetica; o che Emanuele Kant non riuscí nel suo proposito di stabilire l'esistenza del Dio-persona e l'immortalità dell'anima sui postulati pratici; o che Temistocle presso Serse si comportò da inconcludente, non sapendo risolversi né a sacrificare le sue ambizioni alla salute dell'Ellade, né a infliggere grave danno alla patria per soddisfare il suo impulso di vendetta; o che Napoleone mancò al diritto delle genti, e si condusse da uomo privo di scrupoli morali, facendo arrestare e fucilare il duca d'Enghien? Ma che costrutto ci può essere a domandare, se fu bene o male l'arresto dell'espansione persiana in Europa; se la creazione dell'Impero Romano merita biasimo; se la Chiesa cattolica ebbe torto di accentrare in sé la religiosità dell'Occidente; se la Rivoluzione inglese del secolo decimosettimo o la francese del decimottavo o l'italiana del decimonono potevano essere risparmiate; se era possibile che Dante nascesse ai giorni nostri e cantasse la filosofia kantiana, anziché quella tomistica; e Michelangelo,

anziché le visioni del Giudizio universale, dipingesse le vittorie del mondo industriale moderno (come il Manzotti che le mise in danza nell'*Excelsior*)? Qui si hanno innanzi non piú spiriti individuali, di cui si esamini l'opera in circostanze date, ma fatti accaduti; e questi sono opera non dell'individuo, ma del Tutto. Sono (come già si è detto) l'opera di Dio; e Dio non si giudica. O, meglio, si giudica, ma non già dall'angolo visuale dal quale si giudicano opere e azioni individuali. Non si giudica come poeta o filosofo, politico o eroe, come un aspetto verso l'altro dello spirito; la contemplazione dell'opera di lui è insieme il giudizio: « *die Weltgeschichte das Weltgericht* »: la storia stessa del mondo è il giudizio del mondo; e, nel raccontare il corso della storia, pur non applicando il giudizio delle categorie sopra indicate, che sono inapplicabili, si applica sempre per altro un giudizio, che è quello della necessità e realtà. Ciò che è stato, doveva essere; e ciò che è veramente reale, è veramente razionale.

La giustificazione di questo supremo giudizio, di questo giudizio mondiale, non si può sistematicamente ottenere (ripetiamo la nostra avvertenza) se non in prosieguo. Per ora, discorrendo noi del giudizio pratico, ci basti averlo circoscritto a tutta quella parte della storia, che contempla le azioni. Qui esso spiega libera la sua energia, ma, innanzi all'avvenimento, tace; e ogni storia è come un fiume impetuoso, che sboccando nel mare si adegua alla calma dell'azzurra distesa. L'impeto delle azioni e delle loro vicende di vittorie e di sconfitte, di saggezza e di stoltezza, di vita e di morte, si ricompone nella pace solenne dell'« avvenimento storico ».

Il progresso dell'azione e il progresso della Realtà.

Come si è distinto il giudizio pratico (storico-individuale) dal giudizio dell'accadimento (storico-cosmico), cosí bisogna distinguere il concetto di progresso nel progresso che è dell'atto volitivo, e in quello che è dell'accadimento.

Il concetto di progresso (secondo le delucidazioni altra volta date) coincide col concetto di attività: c'è progresso ogni qual volta un'attività si affermi; ogni qual volta (per non uscire dalla cerchia della pratica) si passi dall'irrisolutezza alla risoluzione, dal contrasto alla sintesi volitiva, dalla sospensione all'azione. Ma l'accadimento che non è piú azione ma risultamento, ossia è azione non dell'individuo ma del Tutto, non si giudica con quel concetto di progresso; e in esso il progresso coincide col fatto. Ciò che segue cronologicamente, se è veramente reale, rappresenta un progresso sul precedente. Anche la malattia è progresso, se era crisi latente nella sanità, e il superarla dà luogo a piú vigorosa sanità: anche l'apparente regresso (l'invasione dei barbari) è progresso, se è maturazione di piú ampia civiltà. Quel che per l'individuo è morte, è vita pel Tutto. — Di qui, l'insipidezza della questione, proposta piú volte e ancora discussa dai trattatisti: se vi sia progresso pratico, o, come si dice circoscrivendo, progresso morale.

Dal punto di vista individuale, a ogni nuovo atto volitivo si rinnovano daccapo la passività e la relativa spinta di progresso, e, con quell'atto, si spengono, per risorgere in uno nuovo; e cosí in circolo e vicenda infinita. Ma la realtà cosmica è essa medesima progresso (come conferma perfino la filosofia positivistica col suo dire che la realtà si evolve): progresso della realtà, e perciò senz'aggettivo pratico e morale.

Precedenza della filosofia della pratica sul giudizio pratico.

L'elemento di pensiero, che è costitutivo del giudizio pratico come di qualsiasi altro giudizio storico, si può chiamare filosofico; donde la conseguenza che una filosofia dell'attività pratica è condizione necessaria del giudizio pratico. Altra tesi di apparenza paradossale, ma che non è arduo rendere plausibile col soggiungere opportuni schiarimenti. Che cosa infatti è la filosofia se non il pen-

samento del concetto e, in questo caso, del concetto del pratico? E poiché al giudizio è necessario il concetto, gli è necessaria una filosofia. Non già, beninteso, la disputa di scuola, il trattato, il manuale, la formola e tutte le altre cose particolari alle quali per falsa associazione d'idee ricorre la mente all'udire la parola « filosofia »; ma la filosofia in tutta la sua distesa e in qualsiasi delle sue forme, e prima di ogni altra, se cosí piace, quella che si considera ingenua o insita allo spirito. Ogni uomo ha la sua filosofia, rudimentale o sviluppata, piú o meno lacunosa, e nessuno è uomo di nessuna filosofia. Il piú povero giudizio sull'attività pratica è guidato dal lume di un concetto filosofico; e, se non da un lume, da un lumicino, e se non fermo e sicuro, almeno ondeggiante e tremulo. Talvolta il giudizio si arresta perplesso, non perché manchino documenti e notizie di fatto, ma appunto per le oscurità e difficoltà che sono nella filosofia di un tempo o di un individuo, e che è indispensabile sgombrare per procedere al giudizio richiesto. Non si può rendere giustizia a un ribelle o rivoluzionario, ove non sia chiaro il valore relativo di quel che si dice ossequio all'ordine di cose esistente e la correlativa legittimità della ribellione e rivoluzione. Sarebbe semplicistico condannare come fedigrafi i reggimenti sassoni che sul campo di battaglia di Lipsia abbandonarono Napoleone, o il maresciallo Ney che da Luigi decimottavo ripassò a Napoleone, senza prima indagare se la fedeltà ai trattati politici e al giuramento militare sia davvero incondizionata in un mondo in cui niente è incondizionato, salvo il mondo stesso.

Conferma dell'incapacità filosofica del metodo psicologico.

Dalla riconosciuta antecedenza della filosofia sul giudizio pratico, si trae la conferma dell'impossibilità del metodo psicologico per la fondazione di una Filosofia della pratica. La descrittiva psicologica sorge sui fatti pratici storicamente accertati (sui giudizî pratici); epperò non solo

è incapace, procedendo da singolo a singolo, di esaurire l'infinito e di darci il vero universale, ma per eseguire la scelta stessa dei singoli che dovrebbero essere fondamento della ricerca filosofica intorno al concetto del pratico, le fa d'uopo un concetto del pratico: sicché è sbattuta da Scilla a Cariddi, da un vizioso *progressus in infinitum* a un circolo non meno vizioso.

Deriva da quel modo di vedere il mal concepito problema dell'origine storica dell'attività pratica (utilitaria o morale). Perché se codeste attività sono categorie, le quali costituiscono il fatto pratico, e, riflesse nello spirito, lo giudicano, non possono avere avuto l'origine storica dei fatti contingenti: quando di alcuna cosa si prova l'origine storica, se ne distrugge con ciò stesso il valore universale. E a torto è stato messo in beffa il timore di alcuni moralisti, ai quali pareva che, con additarne l'origine storica, si venisse a negare valore alla moralità. È certo che, se la moralità avesse origine storica, avrebbe anche termine, come tutte le formazioni storiche, anche le piú grandiose, l'Impero d'Oriente o l'Impero d'Occidente, quello unno di Attila o quello mongolico di Gengis-kan; e perciò quel timore era un'istintiva e giusta diffidenza contro il metodo della filosofia psicologica, la quale a volta a volta presuppone e rinnega le categorie stesse, che vorrebbe fondare.

VII

LA DESCRITTIVA PRATICA, LE REGOLE E LA CASISTICA

Giustificazione del metodo psicologico e delle discipline empiriche e descrittive.

Nel rifiutare ripetute volte (e anche alla fine del capitolo precedente) il metodo psicologico, siamo stati bene attenti ad aggiungere le frasi di cautela: « metodo filosofico-psicologico », « metodo speculativo-descrittivo » e simili, perché si avvertisse che la nostra ostilità era contro quel miscuglio, ossia contro l'intrusione di quel metodo nella filosofia, ma non contro la Psicologia stessa, contro la descrittiva; la quale, da che mondo è mondo, è stata sempre coltivata e ognuno di noi la coltiva a ogni istante, né potrebbe sul serio proporsi di abolirla nel proprio spirito.

Se infatti dalla filosofia teoretica abbiamo appreso che la vera e propria conoscenza si assolve nel circolo di arte e filosofia (storia), e che, oltre la conoscenza dell'universale concreto dataci dalla storia e dell'individuale ingenuo datoci dall'arte, non vi ha altro modo di conoscenza, abbiamo appreso anche che lo spirito ha bisogno di ordinare e classificare in qualche modo le infinite intuizioni e percezioni che gli offrono l'arte e la storia, la fantasia e il pensiero, e di ridurle a schemi pel piú facile possesso e maneggio. Sappiamo ancora che a tale bisogno adempie il metodo che si dice naturalistico o positivo; donde, le discipline o scienze naturali, le quali non si formano soltanto, secondo

ch'è pregiudizio volgare, sulla cosí detta realtà inferiore (minerali, vegetali e animali), ma su tutte le manifestazioni della realtà, anche su quelle che piú strettamente si dicono spirituali.

Anzi, in questo punto si può ridurre a significato corretto una esigenza, che è stata sostenuta dai trattatisti di Pratica e di Etica dei tempi nostri: cioè, che una scienza della pratica e della moralità debba essere preparata da larga indagine storica e avere per base un ricco materiale di fatti. Intesa tale scienza come Filosofia della pratica e come Etica, quell'esigenza è pretesa irrazionale, perché il rapporto vero è proprio l'inverso: dalla filosofia la storia, e non già dalla storia la filosofia. Ma se, invece, quella scienza è intesa come disciplina naturalistica ed empirica, l'esigenza è razionale, perché non è possibile costruire una disciplina di quella sorta se non sopra un materiale storicamente accertato.

La descrittiva pratica e la sua letteratura.

La disciplina naturalistica, che riduce in gruppi e classifica i fatti spirituali dell'uomo, è la Psicologia. Ma psicologo non è solamente lo scrittore e il professore; psicologo è l'uomo stesso: perfino il selvaggio costruisce, in qualche modo, la sua psicologia di tipi e classi. E, per restare nella cerchia nella quale ci aggiriamo ora, la Psicologia o descrittiva tipica degli atti volitivi si è fatta sempre. Cospicua manifestazione se ne ebbe in Grecia con la commedia nuova o menandrea, la quale in parte accolse in forma artistica i frutti delle osservazioni dei moralisti, in parte forní materiali all'elaborazione dei trattati; tanto che i *Caratteri* di Teofrasto sono sembrati quasi repertorio o riassunto di tipi scenici. Nella *Rettorica* di Aristotele un intero libro è consacrato alla descrizione degli affetti, delle passioni e degli abiti. Molti secoli dipoi, Cartesio, lamentando l'insufficienza delle trattazioni antiche sull'argomento, presentò come cosa affatto nuova il suo

Traité des passions, nel quale, distinte sei passioni primitive (ammirazione, amore, odio, desiderio, gioia e tristezza), svolge come da esse derivanti tutte le altre: stima, disprezzo, generosità, orgoglio, umiltà, bassezza, venerazione, sdegno, speranza, timore, gelosia, sicurezza, disperazione, irresolutezza, coraggio, ardimento, emulazione, viltà, spavento, rimorso, scherno, pietà, soddisfazione, pentimento, favore, riconoscenza, indignazione, collera, gloria, vergogna, e via dicendo. Lo Spinoza, su questo esempio e correggendo alcune teorie cartesiane, dedicò agli affetti o passioni la parte terza della sua *Ethica*, considerandoli *perinde ac si quæstio de lineis, planis aut de corporibus esset.* Tra le altre celebri trattazioni dell'argomento giova ricordare quella del Kant, nell'*Antropologia*.

Estensione della descrittiva pratica.

Ma se è possibile dare esempî cospicui di questi trattati generali sulle passioni, sarebbe impossibile esaurirne l'enumerazione, perché la descrittiva psicologica si esegue, per cosí dire, con spaccati svariatissimi e si specifica all'infinito. Un'ampia bibliografia non riuscirebbe a catalogare tutti i libri di tale disciplina, condotti ora con partizioni cronologiche (psicologia del Rinascimento, del secolo decimottavo, del Medio-evo, e, perfino, dell' « Uomo preistorico »), ora con divisioni geografiche (psicologia dell'inglese, del francese, del russo, del giapponese, e via via, suddividendo per regioni), ora combinando i due metodi (psicologia del greco antico, del romano della decadenza, ecc.), ora secondo le varietà professionali (psicologia del prete, del militare, dell'uomo politico, del poeta, dello scienziato, ecc.); e cosí continuando. Catalogati i trattati che portano in fronte un titolo del genere dei sopradetti, bisognerebbe poi rintracciare ancora una grande massa di descrizioni psicologiche (e delle piú fini) nei libri degli storici, dei romanzieri e dei drammaturgi, nelle memorie e confessioni, negli avvertimenti e massime per la

vita, negli schizzi dei satirici e dei caricaturisti. E, catalogati anche (ardua impresa) tutti questi, bisognerebbe tener conto di quell'altra psicologia, che si forma nello spirito degli individui non scrittori e si effonde nella parola, e che solo in piccola parte viene poi trascritta nelle raccolte dei proverbî. Infine (impresa addirittura disperata) non bisognerebbe trascurare tutta quella che ciascuno di noi fa e dimentica e sostituisce di continuo nella vita, secondo le proprie esperienze e bisogni. Cosí difficile sarebbe un ragguaglio completo, appunto perché di uso cosí comune è la costruzione psicologica avente a materia le azioni operate e gli individui operanti.

Le conoscenze normative o regole: loro natura.

Alla psicologia si congiunge strettamente un'altra classe di formazioni mentali, alla quale nei capitoli precedenti si è anche negata giustificazione e negata nel campo filosofico soltanto: le norme o conoscenze e scienze normative, le massime, le regole, i precetti. Infatti, se una filosofia che si metta a comandare, a volere e a giudicare, invece di assolvere il cómpito suo proprio che è d'intendere il volere e il comando e di rendere possibile il retto giudizio, se siffatta filosofia rappresenta una contradizione in termini, niente poi impedisce che si prendano le classi psicologiche, delle quali si è indicata la formazione, e si vengano discernendo secondo che conducano o no a certe altre classi, che si chiamano fini e fini sono ma astratti. Il che ha luogo quando si trascelgono quelle classi in vista dell'uso da farne piú proficuo e prossimo per l'azione pratica. Classi psicologiche e regole sono, dunque, una stessa cosa, salvo che nelle seconde è messo in rilievo il carattere che le cognizioni hanno quale antecedente delle azioni, ossia in quanto tecniche. Ciò è provato dalla pronta convertibilità delle regole in osservazioni psicologiche, e di queste in quelle, col togliere alle prime l'imperativo e aggiungerlo alle seconde. «Fate ogni cosa

per parere buoni, ché serve a infinite cose; ma, perché le opinioni false non durano, difficilmente vi riuscirà il parere lungamente buoni, se in verità non sarete »: ecco una regola di Francesco Guicciardini, anzi del padre del Guicciardini, riferita da costui [1]. Ora, se dal modo imperativo questa proposizione si trasporta all'indicativo, se si toglie il tono di esortazione, si ottiene una mera osservazione psicologica: « Il parer buono serve a infinite cose; ma, perché le opinioni false non durano, difficilmente riesce il parere lungamente buoni, se in verità non si è tali ». Ecco ancora, a proposito del parere e dell'essere, un'osservazione psicologica del Vico: « Naturalmente avviene che l'uomo non d'altro parla che di ciò che affetta d'essere e non è » [2]. La quale può volgersi in massima: « Invigilate voi stessi, affinché col parlare troppo di un certo pregio non diate a dividere di non possederlo »; ovvero mettendola in relazione con la morale: « Cercate di essere ciò che vorreste parere agli altri »; e cosí via.

Utilità delle regole.

Le regole non hanno valore assoluto; il che si trova avvertito a capo di uno dei piú bei libri di regole: « *Peu de maximes sont vraies à tous égards* », dice il Vauvenargues, e avrebbe potuto dire addirittura « nessuna », perché se qualcuna assolutamente vera se ne arreca, per ciò solo si svela massima impropria. Ma la critica vale contro la distorsione delle regole empiriche a principî filosofici, ossia contro la notata confusione tra metodo psicologico e metodo speculativo: se quella distorsione non si fa, le regole rimangono cosa innocua. E non solo innocua, ma indispensabile. Ciascuno di noi ne forma di continuo per uso della propria vita: vivere senza regole non sa-

---

[1] *Ricordi politici e civili*, n. XLIV (in *Opere inedite* [2], Firenze, 1857, p. 97).

[2] *Scritti inediti*, ed. Del Giudice, Napoli, 1862, p. 12.

rebbe possibile. Di certo nessuna regola pratica fa l'uomo d'azione e dètta i modi in cui si deve volere e operare in un caso determinato; come nessuna regola di poetica fa il poeta. Lo stesso Guicciardini, che abbiamo or ora citato e che ne formulò di stupende, ammonisce: « Questi ricordi sono regole che si possono scrivere in su libri; ma i casi particolari, che per avere diversa ragione s'hanno a governare altrimenti, si possono male scrivere altrove che nel libro della discrezione »[1]. L'azione dipende dal colpo d'occhio, dal percepire esattamente la situazione storicamente data, e che non si è mai avuta identica del tutto per l'innanzi e non sarà mai un'altra volta allo stesso modo. Ma per aguzzare l'attenzione e orientarsi nel campo in cui si opera, per agevolare e disciplinare l'esame del fatto concreto, giova possedere codesti tipi delle azioni da promuovere o da evitare. Perciò, se le regole singole sono piú o meno passaggiere, la formazione delle regole è perpetua.

La letteratura delle regole e la sua decadenza apparente.

A quest'affermazione parrebbe contrastare lo stato della letteratura negli ultimi secoli, nei quali i libri di regole si mostrano in progressiva decadenza a confronto della massa cospicua che le biblioteche serbano come eredità del piú vecchio passato. Un tempo si componevano codici di regole su tutto: cioè non solo sulla vita morale col moltiplicare i trattati intorno alle virtú e ai vizî, ai meriti e ai peccati, ai beni e ai mali, ai doveri e ai diritti, e col frazionarli e specificarli nelle minuzie, e con isvariati compendî e catechismi e « decaloghi »; ma sopra ogni altra parte della vita. La letteratura del Cinquecento presenta perfino le regole per bene adempiere ai doveri di mezzana e di meretrice, in elegantissimi libercoli che recano i nomi del Piccolomini e dell'Aretino; come, in quello stesso se-

[1] *Ricordi*, n. CCLVII (op. cit., p. 159).

colo, Ignazio di Loyola formolava le regole per « fasciare la volontà » e per ridurre l'uomo docile « *perinde ac cadaver* », ai fini della « santità ». E bisogna anche avvertire che tutte le regole, comprese quelle sulla poesia e sulle arti, hanno sempre carattere pratico, rivolgendosi alla volontà se non altro come a intermediaria; cosicché nell'enumerare i libri di regole pratiche sarebbe da tener conto degli innumerati e innumerevoli trattati di Grammatica, Rettorica, Poetica, Teorie delle arti figurative, della musica, del ballo, e via dicendo. (*Artes sunt*, definiva il Vico, *literariæ reipublicæ leges, nam sunt omnium doctorum virûm animadversiones, quæ in regulas disciplinarum abierunt*[1]). Ma sta in fatto che ora non si compongono quasi piú trattati di regole, né circa la morale né circa la politica né circa le arti. È forse il mondo diventato esperto in materia per attitudini ereditariamente acquisite? o non piuttosto si è resa chiara alfine l'inutilità delle regole?

Né l'una cosa né l'altra. Le regole vivono ancora in libri e trattati, ma hanno di solito cangiato forma letteraria: hanno riassorbito quell'imperativo che prima rendevano non solo mentalmente, ma anche letterariamente esplicito. La qual cosa è fatta possibile dalla stabilita convertibilità delle classi psicologiche in regole e delle regole in classi psicologiche. Nei tempi moderni si preferisce la forma letteraria dell'osservazione psicologica a quella della regola, che riusciva, infatti, ridondante, pedantesca e insieme ingenua, e fu prediletta perciò in secoli di cattivo gusto, pedantesco e ingenuo insieme, quale fu, per es., il Seicento italiano. È difficile astenersi da un sorriso nel leggere i tanti libri di quella che si chiamava ragion di Stato, che gl'italiani di allora elaborarono, e spagnuoli

---

[1] *De antiquiss. Ital. sapientia*, c. 7.

e tedeschi e altri stranieri imitarono. Quegli *arcana imperii*, quei « colpi segreti », quelle furberie, consigliate misteriosamente in pagine stampate, prendono l'aspetto di una vera e propria contradizione estetica. Il secolo decimottavo venne abbandonando siffatta forma di trattazione, e poiché accade che gli uomini volentieri attribuiscano a virtú morale ciò che è virtú o necessità d'altra natura, gli scrittori di quel secolo vantarono il progresso morale onde si erano liberati dalle massime perniciose e inverecondе della « ragion di Stato ». Si vedano gli atti di ribrezzo e gli scongiuri che esegue in proposito, per edificazione dei lettori, l'abate Galiani nel suo trattato *Dei doveri dei principi neutrali* (1782), quando, discorsa ampiamente la materia dal punto di vista morale, passa a esaminarla sotto l'aspetto politico o della ragion di Stato: egli se ne sbriga in poche pagine, aborrendo, come dice, da quella « insidiosa e malvagia scienza », che formò « le delizie degli ingegni italiani e poi di quasi tutti gli europei nei secoli decimosesto e decimosettimo », e protestando a ogni passo di essere « stanco di ripetere e sviluppare ammaestramenti di astuzia e di malvagità ». Ma ciò che al Galiani non piaceva era la trattazione togata e scolastica di una materia, che egli, denominato dagli amici francesi « Machiavellino » e che professava di non ammettere in politica se non « *le machiavélisme pur, sans mélange, cru, vert, dans toute son âpreté* »[1], svolgeva con ben altra finezza ed eleganza nei conversari dei salotti parigini e nelle briose lettere alla signora D'Épinay. Le regole bisogna cercarle per quel tempo nei discorsi, saggi, opuscoli politici, tragedie, drammi borghesi, romanzi, storie e libri di memorie; e, se gli Aretino e i Piccolomini provvedevano nel Cinquecento ai bisogni delle

[1] Lettera alla D'Épinay, del 5 settembre 1772.

cortigiane e delle mezzane, Giacomo Casanova, nel Settecento, costruiva il tipo del perfetto avventuriero, cominciando dalla regola di adottare a sistema di vita il «*se laisser aller au gré du vent qui pousse*», per passare a quelle piú speciali, ma pur fondamentali, che non bisogna farsi scrupolo «*de tromper des étourdis, des fripons et des sots*», perché essi «*défient l'esprit*» e «*on venge l'esprit quand on trompe un sot*»; e, molto meno, d'ingannare nelle cose d'amore, perché, «*pour ce qui regarde les femmes, ce sont des tromperies réciproques, qu'on ne met pas en ligne de compte; car, quand l'amour s'en mêle, on est ordinairement dupe de part et d'autre*»[1]. E lasciamo al lettore il non inutile esercizio di andare investigando le regole di vita, che si celano sotto le piú moderne forme letterarie e sono guida continua (se non sempre benefica) delle società odierne.

Relazione tra le Arti (raccolte di regole) e le Teorie filosofiche.

Altro fatto, che ha indotto nella credenza della dissoluzione dei libri di regole, è l'essersi notato che da quei libri, dalle cosiddette Arti, si è venuta sviluppando la filosofia degli oggetti in esse trattati, che risolve in sé quelle trattazioni. Cosí dalle Poetiche e Rettoriche è sorta l'Estetica, dalle Grammatiche la Filosofia del linguaggio, dall'Arte d'insegnare a ragionare la Logica e la Gnoseologia, dalle Arti storiche l'Istorica, dalle Arti del governo economico la scienza dell'Economia, dai trattati del Diritto naturale la Filosofia del diritto. Sorte, dunque, tali filosofie, le trattazioni delle arti sembrano divenute superflue; e in ciò si ripone la causa della loro diminuzione o sparizione. Ma sebbene non si possa disconoscere il descritto processo storico dai libri di arti ai libri di sistemi, bisogna stare attenti a interpetrarlo esattamente e a non scambiarlo con un passaggio dall'empiria alla filosofia. La parte

[1] *Mémoires*, ed. Paris, Garnier, s. a., I, pp. 3-4.

che di essi è stata accolta e risoluta nella filosofia, sono appunto i tentativi filosofici frammisti a quelle raccolte di regole e precetti; perché, per uno spontaneo processo, gli scrittori che le mettevano insieme, avendo innanzi concetti circa quel che era da fare e quel che era da evitare, erano di frequente tratti a investigare i principî donde le regole particolari scaturivano: col quale procedimento, stimando rafforzarle, in realtà le oltrepassavano, ossia passavano inconsapevolmente da una forma all'altra di trattazione, dalla Psicologia alla Filosofia. Neanche qui, dunque, si è affinata l'empiria a filosofia (affinamento che, per parlare con rigore, è impossibile); ma a una filosofia imperfetta è succeduta un'altra filosofia piú perfetta. Dissoluzione, dunque, non già delle regole, ma di quella filosofia imperfetta; processo chimico, che ha lasciato per residuo le regole in ciò che hanno di proprio: donde la loro persistenza, anzi l'impossibilità che esse non persistano, accanto alla piú pura e perfetta delle filosofie.

La Casistica: sua qualità e utilità.

Le sorti delle regole ha seguite la Casistica: anch'essa, un tempo, rappresentata da copiosissima produzione letteraria, e ora anch'essa coltivata in questa forma quasi soltanto da pochi gesuiti, continuatori delle tradizioni degli Escobar e dei Sanchez, e studiata quasi soltanto dai preti cattolici, che si preparano all'ufficio di confessori per lo piú su vecchi libri (per es., sulla *Theologia moralis* del napoletano sant'Alfonso de' Liguori). Né, un tempo, la casistica era ristretta alla sola morale, ai *casus conscientiæ*: di casistiche se ne componevano per tutti gli aspetti della vita, per la politica, per la vita del cortigiano («il savio in corte»), per l'arte d'amare, e via discorrendo. Ma, screditata la forma letteraria delle regole, è stata screditata insieme quella della Casistica. Il che non vuol dire che sia morta: vive e vivrà, fintanto che vive saranno le regole. Giacché la Casistica altro non è se non il procedimento ra-

ziocinativo mercé cui le regole vengono rese sempre piú precise, passandosi dai casi piú generali a quelli piú particolari. Se si pone, come regola di vita, questa: di evitare le polemiche scientifiche, perché fanno perdere tempo e fruttano poco pel progresso del sapere; in qual modo bisognerà, poi, regolarsi, se una polemica è tale che il tempo, che essa fa perdere per un verso, fa riguadagnare per un altro? Si manterrà la regola generale, o vi si derogherà, se non altro per variar lavoro? E se non solo si riguadagna il tempo perduto, ma si risparmia anche di perderne uno maggiore in avvenire? si vorrà, senz'altro, entrare in polemica? E se l'avvenire si presume incerto per un individuo, ossia se egli sarà inoltrato negli anni o malato, non gioverà, piuttosto, rinunziare all'incerto guadagno del futuro pel certo del presente? — Ecco un esempio semplicissimo delle Casistiche, che un critico e scrittore (supponiamo chi scrive queste pagine) è costretto a proporsi e risolvere. Naturalmente, nessuna Casistica fornirà mai la risoluzione concreta (quella che sola importa), perché nessuna regola, come si è detto, può mai fornirla. Regole e casistica non attingono l'individualità *omnimode determinata*, che è la situazione storica; epperò, se la Casistica aiuta la mia azione, questa per altro sarà sempre difforme da quella come il concreto dall'astratto, o meglio, questa avrà veramente la forma, cioè la determinatezza, che quella non può avere. Guai agli uomini pratici, che fidano nelle raccolte di regole e nei raziocinî delle casistiche; e guai a chi fida in essi. Coloro che sulle cose pratiche ragionano a lungo, distinguendo sottilmente, sono da evitare nel mondo degli affari e nel mondo dell'azione: se non hanno ancora provocato qualche disastro, è probabile che lo stiano preparando. E codesta, per lo meno, è una buona regola; come la regola suprema (la quale non è piú regola, ma verità filosofica) è, che bisogna uscire di

regola, cioè affrontare il caso individuale, che come tale è sempre irregolare.

La giurisprudenza come casistica.

Ma se si vuole ancora una riprova della necessità e perpetuità delle regole e delle casistiche, si osservi come esse persistano altresí in forma letteraria dove questa forma non è eliminabile: diciamo, nel caso delle leggi. Le leggi, come vedremo, non sono semplici regole, ma si appoggiano nondimeno sopra formole di regole, e debbono di necessità venire particolareggiando le determinazioni del fare e del non fare e allargarsi a casistica. Casistica delle leggi è la Giurisprudenza, ossia tutto il lavorio della cosiddetta interpetrazione, che è sempre in effetto escogitazione di nuove regole. Tutti sanno che la Giurisprudenza non solo non è per sé legislatrice, ma non può neppure determinare l'atto volitivo dell'uomo di stato, né la sentenza ossia il provvedimento circa il caso particolare, provvedimento che il giudice crea volta per volta. Ma nessuno penserebbe sul serio a sopprimere l'ufficio di quei casisti, che sono i giurisperiti: ufficio che, se è stato sempre esercitato, deve senza dubbio rispondere a un'utilità sociale. Si potrà augurare una forma di vita sociale meno complicata e pesante, in cui quell'ufficio abbia minore campo e importanza che non ora; ma, checché sia di siffatto augurio, la casistica dei giurisperiti continuerà fintanto che vi saranno leggi e regole; vale a dire, in perpetuo.

VIII

CRITICA DELLE USURPAZIONI DELLA FILOSOFIA SULLA DESCRITTIVA PRATICA E SUI DERIVATI DI ESSA

Dimostrata la legittimità e necessità della Descrittiva pratica e dei derivati di essa (Regolistica e Casistica), ci tocca ancora difenderne l'integrità contro le usurpazioni che su lei tenta la filosofia, o piuttosto i filosofi, e mostrare che se gli empirici e psicologi, gonfiati a filosofi, sono guastamestieri, tali sono anche coloro che prendono a risolvere filosoficamente problemi empirici; e forse meno perdonabili, perchè spetta alla filosofia conoscere sé medesima, e, con ciò, i proprî limiti.

Prima forma: tendenza al generalizzare.

Prima efficacia non buona che la filosofia esercita nella descrittiva pratica, è la tendenza a cangiarla da descrizione o raccolta di descrizioni particolari in qualcosa che abbia valore di generalità e comprensività. Perché se la descrittiva pratica è strettamente legata alle condizioni storiche e ai bisogni degli individui e delle società, tanto essa sarà migliore quanto piú sarà specificata e prossima al concreto, e tanto meno utile quanto piú andrà vagando nel generico. All'efficacia non benefica del filosofare fuori luogo si debbono tutte quelle verbose trattazioni delle classi psicologiche (virtú, doveri, beni, affetti, passioni e caratteri), che a leggerle nutriscono meno dell'acqua fresca, la quale almeno rinfresca. Chi voglia persuadersene,

metta a confronto i libri di osservazioni e regole dovuti a uomini di mondo e di esperienza, per es., i *Ricordi* del Guicciardini, le *Maximes* del Rochefoucauld e l'*Oráculo manual* di Baltasar Gracian col *Traité des passions* di Cartesio, con la sezione relativa dell'*Ethica* spinoziana, con l'*Antropologia* e la *Dottrina delle virtú* del Kant (preferiamo ricordare grandi nomi); e veda da quale parte stia il vantaggio: vantaggio di originalità, d'importanza, e, diremmo, perfino di stile, il quale in questi come in altri casi è rivelatore. Quei libri di filosofi contengono in grandissima copia mere definizioni da vocabolario, e di vocaboli per giunta che non c'è bisogno di definire perché tutti li intendono, e le definizioni, piuttosto che chiarirli, li ottenebrano. Chi può resistere, per es., alla filosofica trivialità degli *Aforismi per la saggezza della vita* di Arturo Schopenhauer? Franca la spesa di aprire un libro per apprendervi che i beni si dividono in personali, di ricchezza e d'immaginazione o riputazione; e che i primi (la buona salute o il temperamento gaio) hanno preminenza sugli altri? Non s'impara di piú, con maggiore rapidità ed efficacia, da proverbî sul genere di quello: «Uomo allegro, Dio l'aiuta»? Superfluo, inoltre, è notare che quei libri, per quanto generalizzino, non possono mai attingere la filosofia, e persistono, nel loro fondo, piú o meno storici. Il buon vino generoso degli psicologi e precettisti di razza è diluito in molta acqua; ma quell'acqua, per molta che sia, non diventa mai pura e rimane sempre tinta e disgustevole. Cosí, nelle classificazioni dell'Etica antica è stato avvertito il prevalere del concetto di «virtú» o di «bene», e in quelle dell'Etica cristiana, del concetto di «dovere»; nell'Etica antica, il predominio della politica, e nella moderna, della libertà individuale. Ed elementi storici differenziano l'Etica, impregnata di sana vita ellenica, di Aristotele, da quella degli Stoici, in cui si scorge la de-

Elementi storici persistenti nelle generalizzazioni.

cadenza del mondo antico e s'intravvedono i germi del futuro (come il cosmopolitismo, che precorre l'idea cristiana dell'unità del genere umano). Le quattro virtú platoniche conservano i vecchi nomi, ma si riempiono di nuovo contenuto nelle quattro virtú cardinali dell'Etica cristiana; i sette peccati mortali non s'intendono, in questa loro settuplicità, senza l'ideale ascetico medievale. Presso i varî trattatisti, il campo ora è tenuto dal concetto di sforzo o di dovere, ora da quello di godimento e soddisfazione; le idee ora sono padrone dispotiche, ora amiche sorridenti; il concetto dominante è, a volta a volta, quello della giustizia o della benevolenza o dell'entusiasmo o un altro qualsiasi. Nei sistemi dell'Etica cattolica si rispecchiano l'assolutismo politico e l'economia semifeudale; in quelli dell'Etica protestante, il costituzionalismo, il liberismo, il mondo capitalistico e industriale, con l'accompagnamento di una rigida probità non iscevra per altro di utilitarismo, e di una durezza di cuore, non priva di austerità. Nell'Etica moderna le tendenze o le ripugnanze del nostro tempo si mostrano nelle diverse soluzioni circa la proprietà, la lotta di classe, il proletariato e il comunismo. Fatti storici tutti codesti, e come tali rispettabili; ma che appunto per ciò giova guardare nella loro piena forza e valore, e non già attraverso le categorie scialbe di una filosofia da essi turbata e falsificata, e che a sua volta li turba e falsifica. Chi si farà a comporre trattati generali sulle passioni, sulle virtú e sulle altre classi pratiche mostrerà sempre i segni del proprio tempo nelle categorie che verrà stabilendo, e riuscirà empirico e triviale ad una, ossia malatamente empirico.

Seconda forma: unione letteraria di filosofia ed empiria.

Ma fin qui il male si restringe quasi soltanto al pericolo di scrivere libri inutili e insulsi. Comincia a diventare piú grave quando si procura il ravvicinamento delle teorie filosofiche e delle classificazioni empiriche, congiun-

gendo nella stessa trattazione le une e le altre come parte generale e parte speciale, parte astratta e parte concreta, parte teorica e parte storica. Non si vuole disconoscere, tra i motivi che inducono a queste congiunzioni, anche talora un giusto sentimento dell'intimo nesso di filosofia e storia, la prima delle quali sbocca nella seconda e la ravviva, e ne viene, a sua volta, ravvivata. Ma la storia, a cui mette foce la filosofia, è tutta la storia, nella sua palpitante realtà: è la storia rappresentata da tutte le storie che gli storici hanno scritto e scriveranno, e da quelle altresí che non hanno scritto e non scriveranno mai. Invece la storia offerta da quelle descrittive empiriche è solamente una parte piccolissima della storia e (quel ch'è peggio) mutilata e astratta. Per altro, neppure qui il danno sarebbe troppo grave, se l'incongruenza si arrestasse alla disconvenienza letteraria; nel qual caso si aggiungerebbe all'inutilità la bruttezza di un'unione artificiale e cervellotica bensí, ma affatto estrinseca. Senonché quel raccostamento estrinseco apre la via al tentativo di un raccostamento intrinseco ossia di una fusione, e per tal modo si passa alla terza forma d'indebita combinazione della filosofia con la descrittiva pratica, dove il *morbus philosophico-empiricus* si manifesta nel modo peggiore.

Terza forma: tentativo di metterle in intimo nesso.

Questo tentativo di fusione ha luogo col mettere in relazione le classi empiriche e i concetti o categorie filosofiche. Errore nel quale quasi tutti i filosofi sono caduti, perché è ben naturale che essi non volessero lasciare uno stacco tra la prima e la seconda parte dei loro libri di Filosofia della pratica, tra quella generale e quella speciale, e che s'ingegnassero di connettere l'una con l'altra, passando logicamente dai concetti della prima a quelli della seconda. Che l'errore fosse rafforzato dalla poca chiarezza circa la natura logica fondamentalmente diversa dei due ordini di concetti (concetti e pseudoconcetti), è ovvio, e

non v'insisteremo. Piuttosto è da avvertire che, quando si è richiesto che la Scienza della pratica o l'Etica debba costruirsi indipendentemente da ogni Metafisica, si è potuto talvolta avere in mente qualcosa di ragionevole. Invero, quel programma dell'indipendenza della Scienza della pratica o dell'Etica dalla Metafisica ha preso varî significati, che giova enumerare in compendio. Primo: che la Scienza della pratica, in quanto filosofia, debba essere indipendente dall'insieme del sistema filosofico (Metafisica): pretesa, come si vedrà piú chiaramente nel séguito, insostenibile perché contrastante con la natura stessa della filosofia, che è unità. Secondo: che, come scienza, la Pratica debba essere tenuta scevra da ogni forma di fede o di sentimento o di fantasticheria (il che si è chiamato talvolta «Metafisica»): proposizione inoppugnabile, sebbene possa sembrare contestabile l'opportunità del significato attribuito in questo caso alla parola «Metafisica». Terzo: che la Scienza della pratica, in quanto descrittiva, debba stare da sé per offrire la base all'induzione filosofica; e qui si adottava l'erroneo concetto, già piú volte rigettato, della filosofia come intensificazione e perciò prosecuzione del metodo psicologico. Ma quando, in un quarto significato, si è affermata l'esigenza di sottrarre la descrittiva pratica alle disadatte cure della filosofia, si è affermata cosa assai giusta.

Scienza della pratica, e Metafisica: significati varî di questa relazione.

Infatti, nel suo affaccendarsi intorno alle classi empiriche, la filosofia o ne viene criticando le distinzioni col fondere varie classi in una e le classi ridotte ridurre via via a minor numero, fintanto che non se ne trova piú dinanzi nessuna e resta in compagnia del solo principio universale e filosofico, ossia sola con sé stessa; — ovvero procura di serbarle come classi, deducendole filosoficamente; e, per tal modo, le rende rigide e assolute, toglie loro l'elasticità e la fluidità che hanno dalla loro origine storica, e da utili

Conseguenze dannose delle usurpazioni della filosofia sull'empiria.

concetti empirici le converte in cattivi filosofemi, in concetti intrinsecamente contradittorî.

1.ª Dissoluzione dei concetti empirici.

Esempio del primo caso può esser la trattazione filosofica della dottrina delle virtú, attraverso la quale, negli sforzi del distinguere il coraggio dalla prudenza, la giustizia dalla benevolenza, l'egoismo dalla malvagità, si è venuto invece riconoscendo che il vero coraggio è la prudenza e la vera prudenza è il coraggio, che la benevolenza è giustizia e la giustizia benevolenza, che l'egoismo è malvagità e la malvagità egoismo, e via dicendo; cosicché, alla fine, tutte le virtú son diventate una sola, la virtú di essere virtuosi, la volontà del bene, il dovere. Del pari, col ridurre a forma filosofica i diritti che si chiamano naturali di vita, di libertà, di cultura, di proprietà e via dicendo, si finiva col riconoscere che tutti i diritti si risolvono in un solo, che è quello dell'esistenza; il quale è poi non già diritto ma fatto. Le passioni furono ridotte da sessanta o settanta classi a cinque o sei o sette fondamentali; ma le cinque o sei o sette furono, a loro volta, ridotte a due sole, piacere e dolore, e di queste due si vide, in ultimo, che costituivano una cosa sola, la vita che è piacere e dolore insieme. Ma le virtú, i diritti, le passioni in tanto hanno valore nella descrittiva pratica in quanto sono molteplicità: il loro valore è sempre plurale e non mai singolare. Ridurli a classe unica significa annullarli, come soffiare sulla candela significa spegnerla e restare nelle tenebre: tenebre, s'intende, in quanto prive di luce empirica. Ora il filosofo deve, sí, distruggere i concetti empirici, ma solo in quanto si presentino come distinzioni filosofiche, ossia solamente quando siano empirico-filosofici; nel qual caso gli basta mostrare che sono empirici, senza spingersi ad annullarli perfino nel loro proprio dominio: *debellare superbos*, ma *parcere subiectis*, o piuttosto risparmiare gli estranei, che lavorano tranquilli a casa loro.

Esempî: guerra e pace, proprietà e comunismo, e simili.

Potrebbe sembrare desiderabile una rassegna di tutte codeste distinzioni e questioni empiriche, che i filosofi hanno creduto di bravamente risolvere, quando invece le oltrepassavano. Ma il tema è inesauribile, e qui non è possibile darne neppure una ricca raccolta, che comprenda i casi piú importanti e frequenti. Dobbiamo restringerci a qualche accenno saltuario. — Si discute tuttodí se la guerra sia un male e se possa abolirsi; se sia da ammettere il comunismo dei beni piuttosto che la proprietà privata; se il regime razionale sia quello della libertà o quello dell'autorità, se la democrazia o l'aristocrazia, se l'anarchismo o l'organizzazione statale; se lo Stato debba essere nella Chiesa o la Chiesa nello Stato, o l'uno accanto all'altra, indipendenti; se si debba concedere libertà di pensiero o infrenarla; se l'educazione debba essere libera o di Stato; e via discorrendo. Ed ecco che il filosofo si fa a esaminare questi concetti, e, dopo averli saggiati, si maraviglia che la gente possa considerarli come termini cozzanti e farne materia di dispute. Infatti (egli dice), la guerra è intrinseca alla realtà, e la pace in tanto è pace in quanto, mettendo termine a una guerra, ne prepara un'altra; come già Socrate dimostrava nel *Fedone*, allorchè, grattandosi la gamba nel punto in cui era stata premuta dalla catena, si accorgeva che non avrebbe potuto provare quel piacere se non avesse provato, prima, quel dolore. Né proprietà è diversa da comunismo: l'individuo si afferma come individuo in quanto s'impossessa delle cose e diventa proprietario; ma, con ciò stesso, egli entra in relazione e comunanza con gli altri individui e deve fare i suoi conti con loro. E tanto meno la libertà esclude la sudditanza, perché *sub lege libertas*; né l'aristocrazia esclude la democrazia, perché il vero aristocratico è portatore di quei valori universali che sono la sostanza della democrazia; onde piú si è aristocratici e piú si è democratici, e

all'inverso. Né l'anarchismo esclude la costituzione statale, perché un'accolta di uomini, per libera che s'immagini, dovrà pur sempre governarsi secondo certe leggi, e queste leggi formano lo Stato. Lo Stato ideale poi, essendo il migliore governo degli uomini pel loro perfezionamento materiale e spirituale insieme, compie l'opera stessa della Chiesa; la quale non è né sotto né sopra né accanto a quello, perché è quello. Parimente, la libertà del pensiero nessuno può toglierla o concederla, perché il pensiero è per definizione libertà, e il freno dei cosiddetti abusi della libertà è il pensiero stesso, perché la libertà coincide con la necessità. E, infine, un'educazione di Stato non potrà non rispondere alle esigenze razionali, e quella liberamente esercitata dai cittadini, se è veramente tale e non già arbitraria e capricciosa, sarà la medesima di quella di Stato, ossia si cangerà in educazione di Stato.

Altri esempî.

Passando ad altri ordini di fatti meno politici, i quali sono anche materia di discussioni pratiche, accenneremo ai cosiddetti conflitti di doveri o d'interessi, simboleggiati nel leggendario Tito Manlio, messo nel bivio *aut reipublicæ aut sui suorumque obliviscendi*; — o alla cosiddetta questione delle due morali, la privata e la pubblica, onde il non leggendario Camillo di Cavour diceva nel 1860, che se egli facesse pel suo interesse privato quel che faceva per l'Italia, sarebbe stato degno di galera; — ovvero alle questioni di classificazioni, se sia da porre accanto al tipo dell'uomo socialmente inoffensivo l'uomo delinquente; — o a quelle famose nella Casistica intorno alla pena di morte, l'omicidio, il suicidio, la menzogna, se e quando siano da ammettere; e altrettali. Anche qui il filosofo, sorridendo, osserverà che i doveri o gl'interessi non possono venir mai a conflitto, perché in ogni singolo caso il dovere è sempre un solo, l'interesse è sempre un

solo, quello del caso dato; — che non c'è una morale privata e un'altra pubblica, perché nell'uomo il privato e il cittadino, le relazioni famigliari o d'amicizia e quelle della vita politica, sono inseparabili e indistinguibili; — che ogni uomo è buono e cattivo, inoffensivo e delinquente, e nel cosiddetto delinquente ci dev'essere anche il non-delinquente, se gli si dà nome di uomo; — che ogni pena è pena di morte, cioè fa morire qualcosa, ed è impossibile trovare la distinzione netta tra il chiudere l'uomo in carcere, sottraendogli un pezzo piú o meno grosso di vita fisica, e l'impiccarlo o fucilarlo, col sottrargliela tutta; — che l'omicidio come omicidio tanto poco è delitto, che in guerra si ha il dovere di compierlo; — che, parimente, la menzogna, ossia il tacere ciò che si sa, è tanto per sé innocente che nessuno al mondo, salvo uno sciocco ciarliere, butta fuori tutto ciò che sa; e, ove si ammetta che si possa e si debba tacere, cioè lasciare nell'inganno gli altri col silenzio (che è pure eloquente), non c'è ragione di non ammettere che si possa ingannarli con la parola (spesso meno eloquente), come si fa coi bambini, per mandarli a letto, e coi malati, per confortarli; — che, infine, il suicidio biasimevole non è il fatto materiale del privare sé medesimo della vita fisica (cosa che si adempie senza biasimo, anzi con lode e gloria, da coloro che sagrificano sé stessi ad altri nelle guerre, nelle epidemie, nei pericoli di ogni sorta, e da chiunque consumi la propria forza vitale in un'opera degna); ma l'uccidere in sé la vita morale.

Fraintendimenti da parte dei filosofi.

In tutte queste risposte risolutive non abbiamo fatto dire al nostro immaginato filosofo nessuna sciocchezza, e anzi gli abbiamo messo in bocca cose che crediamo tutte giuste e inoppugnabili e che professiamo noi stessi, e stimiamo che bisogni professare contro coloro che distorcono a significato filosofico quesiti d'altra natura. Senonché il filosofo, che offre quelle soluzioni agli empirici disputanti,

fa come quegli che, ascoltando un discorso in una lingua a lui poco nota, dia una risposta sennatissima per sé stessa, ma che non si lega col discorso del proponente. L'empirico, guidato dal buon senso, potrà replicare, come nella vecchia opera buffa dell'abate Casti, re Teodoro, travagliato dalla povertà, replica a chi gli ricorda le sventure già patite da Mario, da Temistocle e da Dario:

> Figliuol mio, codeste istorie
> le so ben, le ho lette anch'io;
> ma vorrei, nel caso mio,
> non istorie, ma danar.

Significato storico delle questioni anzidette.

Danaro; ossia moneta spicciola da spendere nelle situazioni di fatto storicamente date, per orientarsi in esse; perché tutte quelle questioni non hanno significato universale, ma sono surte da problemi politici e individuali, ai quali servono e debbono servire. Certamente, in astratto, esse sono insolubili; e questo è il difetto, o meglio la natura delle questioni empiriche, le quali, se comportassero soluzione rigorosa, non sarebbero piú empiriche ma speculative. Perciò stolta cosa è discuterle filosoficamente, come si vede nell'esempio cospicuo di certi quesiti casistici (l'omicidio dell'ingiusto aggressore, la menzogna, l'incesto, ecc.), che, trattati da quasi tutti i filosofi, si sono trascinati per secoli nelle discussioni di Etica, e ogni secolo li ha lasciati al punto stesso in cui si trovavano nel secolo precedente. Ma, se non risolvere, si possono almeno proporre in termini astratti, come astratta è l'esercitazione militare e la finta battaglia, che tuttavia serve in qualche modo alla guerra realmente combattuta. E non solo si possono ma si debbono avere in mente, per risolvere più facilmente i casi concreti, non identici certamente, perché non si dànno casi identici, ma piú o meno simili e che comportano perció soluzioni piú o meno simili. — Si può abolire la guer-

ra? Questa domanda si riferisce non già all'abolizione della categoria dialettica «guerra», ma alla possibilità o meno di evitare nel secolo ventesimo, e nei paesi di Europa, quella empirica guerra, che si fa coi cannoni e con le navi corazzate; che costa miliardi, quando non si fa, e decine di miliardi, quando si fa; e da cui il vincitore stesso esce spossato e vinto. S'intende bene che una qualche forma di guerra continuerà sempre, perché la guerra è insita alla vita. — Si può abolire la proprietà privata? Ciò non significa domandare se si possa impedire all'individuo d'impossessarsi delle cose, di far suo il cibo o le materie che gli occorrono per vestirsi o per costruirsi una casa; ma se sia possibile, con vantaggio della civiltà umana, variare la proporzione, che vige ora, tra produzione con capitale privato e produzione con capitale collettivo, col dare a questa la prevalenza su quella. E via discorrendo, perché sarebbe fastidioso, sebbene non malagevole, andare frugando tutti i problemi storici che giacciono sotto ciascuna delle ricordate formule. Ancora: col vietare assolutamente la menzogna come cosa indecorosa e degradante, come tale che recide il legame della comunanza umana e della reciproca fiducia, come il vizio (diceva lo Herbart) che ha la speciale efficacia di ribellare contro di sé tutte e cinque le idee morali, giustizia, benevolenza, equità, perfezione e libertà interna, — si vuol colpire ciò che comunemente si chiama «menzogna», ma non già sostituire con quel detto l'indagine di carattere speculativo circa il rapporto tra il sapere e il far sapere, tra l'atto teoretico del pensiero e l'atto pratico della comunicazione agli altri individui. La proibizione del suicidio si riferisce ai suicidî per egoismo, che sono la forma piú frequente; ed è vano perciò scambiarla col rapporto universale tra vita e morte, e con la proposizione che la vita si conserva mercé la morte. La concezione dell'uomo delinquente è stata benefica a scuotere i pregiudizî comuni

circa l'efficacia di certe leggi e pene applicate a certe classi d'individui, portati al delitto come da incoercibile tendenza naturale. Invero, la saggezza della vita c'insegna a prendere di solito gl'individui come sono o come si sono formati, con le loro virtú e i loro vizî, senza pretendere di raddrizzarli violentemente e di rifarli da cima a fondo, ma adoperandoli nel miglior modo pei fini nostri o della società: il che non vuol poi dire che essi siano entità fisse, o che ciascuna di quelle classi sia eterogenea rispetto alle altre. E se per opera di una superficiale e positivistica filosofia ciò accade, e dell'uomo delinquente si fa un essere « naturale », come si suol dire confondendo il naturalistico col naturale e ipostatando quel procedimento gnoseologico, si ha ragione allora, ma solo allora, di reagire, negando.

2.ª La falsa deduzione dell'empirico dal filosofico.

Per altro, quelle soluzioni di filosofi che s'immaginano di risolvere le questioni empiriche perché le annullano o ne prescindono, non rappresentano ancora il peggio nel fatto delle usurpazioni della filosofia sull'empiria. Quel fraintendimento, quella durezza di orecchio può essere indizio di animo cosí energicamente rivolto agli universali da non saper dare attenzione ad altro, e perciò può avere perfino qualcosa di simpatico. Il peggio, ossia la maggiore confusione e stortura, si ha quando si entra in mezzo alle questioni empiriche, non per annullarle, ma per risolverle filosoficamente, prendendo in esse partito.

Affermazioni di carattere contingente, mutate in filosofemi.

Questo proposito non si può eseguire o tentare se non con l'appoggiare i concetti empirici a concetti rigorosi e filosofici, e confondere gli uni con gli altri per virtú di giuochi di pensieri e talora di parole, di sinonimi e di omonimi, e pronunziare in nome della filosofia soluzioni arbitrarie, che solamente il capriccio o l'interesse suggeriscono. Il che è corruttela cosí dell'empiria come della filosofia stessa. Non paghi di far seguire ai concetti filosofici della pratica le classi pratiche, si cerca allora di dedurre queste

da quelli; ed ecco che si fanno derivare le virtú e i doveri dal concetto universale di attività pratica morale con le divisioni d'interno ed esterno, di parte e tutto, d'individuo e società, che sono concetti di relazione, epperò non divisibili e non capaci di servire da fondamento a divisioni empiriche. Ovvero, si ricorre alla triade di tesi, antitesi e sintesi, la quale, costituendo unità, è inadatta anch'essa a servire da fondamento divisorio. Ovvero, secondo le tre facoltà, si dedurranno le virtú morali come virtú della rappresentazione, del sentimento e del pensiero; o, secondo le due dell'intelletto e della volontà, come virtú dianoetiche ed etiche: quasi che fondamento di una divisione del pratico possano essere il teoretico e il pratico insieme. I concetti empirici diventano per tal modo tutti falsi, laddove, quando si serbi loro il genuino carattere, tali non sono, perché non sono né falsi né veri.

Non c'è tesi assurda, che non si possa con siffatto metodo difendere. Tutti sanno che vi ha filosofi aristocratici e democratici, libertarî e autoritarî, anarchici e organicisti, socialisti e antisocialisti, bellicosi e pacifisti, femministi e antifemministi; e ve ne ha che propugnano il diritto a mentire, il diritto al suicidio, il diritto alla prostituzione, il diritto all'incesto, o, facendosi provveditori del patibolo, la pena di morte. Soluzioni che possono essere anche in casi determinati e singoli giustificate politicamente e moralmente, o per contrario razionalmente ingiustificabili nel caso singolo e propugnate solo per passionalità, malvagità o pregiudizio; ma, nell'una e nell'altra ipotesi, estranee alla filosofia, e in questa tanto false da riuscire odiose, come odioso è ciò che s'impone non già con l'intrinseca sua ragione, ma in modo subdolo e fraudolento.

Ragioni della ribellione contro le regole.

Questa odiosità giova a spiegare la ribellione che si è manifestata molte volte contro i concetti e le regole morali, la quale (insieme con quella contro i generi e le regole let-

terarie e con altre della stessa sorta) rientra nel piú vasto moto di ribellione contro la filosofia empirica o empiricizzata. Infatti, quando quei concetti e regole sono presi per sé, ribellione non è possibile, perché essi non esercitano alcuna pressione e si mostrano docili al cenno della mente che li ha foggiati; ma diversamente accade quando diventano rigidi e filosofici o, come si dice, assoluti, e come tali pretendono sostituirsi alla filosofia e valere da principî di giudizî. Senza dire che nella sforzata unione dei filosofemi con le regole ha trovato incentivo la falsa idea di un filosofare circa la pratica che sia esso stesso pratico, o, come si dice, normativo (Etica normativa, ecc.).

Limiti tra filosofia ed empiria.

Col prendere partito nelle questioni empiriche, la filosofia perde queste e sé medesima, perché perde la serenità, la dignità e quella utilità che è a lei intrinseca; come le discipline empiriche perdono sé medesime e la filosofia quando si arrogano di filosofare con le loro classi che non sono categorie, coi loro pseudoconcetti che non sono concetti, coi loro *generalia* che non sono *universalia*. Anche qui nella distinzione è la salute, perché l'osservanza della distinzione rende possibile, essa soltanto, la benefica cooperazione.

IX

ANNOTAZIONI STORICHE

Una storia della teoria generale della Pratica è ancora da scrivere, sebbene se ne abbiano parecchie che si riferiscono alla teoria particolare dell'Etica. Il modo in cui quella esposizione storica dovrebbe essere condotta discende dalle dilucidazioni teoriche che abbiamo date disopra; ma qui non è possibile offrire di essa neppure un rapido compendio, onde ci restringeremo ad alcune avvertenze, e, per alcuni problemi della Pratica che sono stati investigati profondamente o almeno assai dibattuti (non pochi altri sono nuovi o quasi), aggiungeremo qualche ragguaglio storico come per orientamento e ricordo.

I. Distinzione tra storia del principio pratico e storia della liberazione dal trascendente.

I. Una prima avvertenza da non trascurare tocca la storia del vario riconoscimento o sconoscimento che si è fatto della ragion pratica rispetto alle altre forme dello spirito. Non bisogna confondere, come talvolta è accaduto, questa storia, che potrebbe dirsi del « principio pratico », con l'altra avente per soggetto il lungo e intricato dibattito che mosse dall'antitesi di sant'Agostino con Pelagio (e forse addirittura dall'opposizione tra il misticismo platonico e l'umanesimo aristotelico) e, attraverso contrasti consimili rinascenti lungo il Medioevo e gli inizî dei tempi moderni, culminò nella lotta, combattuta segnata-

mente nel secolo decimosettimo, per la indipendenza della morale e della ragion pratica in genere dalla religione. Per effetto di siffatta confusione il racconto delle varie vicende di questa lotta prende nelle storie speciali dell'Etica spazio maggiore e posto diverso da quello che gli spetterebbe. Perché esso non concerne un problema propriamente etico o pratico, ma quel generale movimento filosofico che condusse alla progressiva eliminazione del trascendente e fondò la considerazione immanentistica del reale: condizione necessaria alla concepibilità stessa della filosofia. In ciò fu l'importanza grande della tesi (pelagiana) che lo spirito pratico e morale dell'uomo si riveli costante in mezzo alle piú varie e opposte credenze religiose; cioè, in ultima analisi, che esso sia indipendente dalla religione e conoscibile naturalmente e umanamente senza bisogno di ricorrere all'autorità della rivelazione e naufragare nel mistero. Si suol dire che nel secolo decimosettimo il libero pensiero riportò definitivamente, su questo punto, la vittoria cosí ardentemente contrastata; al qual proposito si ricordano i nomi dello Charron, del Grozio, della Spinoza e di Pietro Bayle, e, si potrebbe aggiungere, del Vico, che concepí in modo immanente la Provvidenza e considerò la moralità come nascente da un « senso comune a tutti gli uomini », da un « giudizio senz'alcuna riflessione », fondamento del diritto naturale del genere umano. Ma è qui veramente il caso di parlare di « definitivo »? Sempre che l'idea del trascendente ricompare, sia pure nella timida forma dell'agnosticismo, l'autonomia della ragion pratica (e di tutto lo spirito umano) è negata o almeno rimessa in questione. Di che bastino due esempî soli, ma cospicui. Non essendo Emanuele Kant pervenuto a superare il mistero e rimanendo perciò il principio della ragion pratica da lui formolato, l'imperativo categorico, sospeso nel vuoto, esso, in quel vuoto, richiamò intorno a sé la

fede in un Dio personale e in una trascendente vita futura, che concilî la virtú e la felicità, dissidenti nella vita terrenamente vissuta. Bastò insomma la particella di mistero, che il Kant lasciò sussistere nel suo sistema, a offuscare quell'autonomia della ragion pratica e quel concetto della produttività spirituale, che egli aveva affermato con tanta energia. Altro esempio, e forse anche piú significante, è dato dall'etica che prevalse per tre secoli nella scuola inglese, etica utilitaria e perciò impotente a fondare davvero la ragion morale; dalla quale impotenza, sentita come tale, conseguí la rinnovata introduzione del mistero, ossia la spiegazione dell'obbligazione etica per mezzo dell'idea di un Dio personale, il che non ripugnò a teorizzarsi nella forma del cosiddetto « utilitarismo teologico ». In codesta teoria, le azioni morali che nella vita terrena non ricevono adeguato compenso e sembrano utilitariamente ingiustificate e irrazionali, vengono compensate da Dio in un'altra; e in ciò trovano l'economico motivo della loro esecuzione nella vita terrena. Nella parte piú propriamente teorica del presente libro non ci siamo occupati della controversia, che si affaccia già nell'*Eutifrone*, se la santità sia amata dagli dèi perché santità, o se sia santità perché amata dagli dèi [1]; la quale nel Medioevo si trasformò nell'altra, variamente risoluta da Abelardo, Tommaso d'Aquino e Duns Scotus: se la legge morale sia posta dall'arbitrio divino, o se non invece l'idea di Dio coincida di necessità con l'idea della legge morale. Non ce ne siamo occupati, perché trattiamo di pratica e non di teologia o di antiteologia, e consideriamo il contrasto tra filosofia e teologia già risoluto e superato nella teoria della conoscenza. E per la medesima

---

[1] *Eutiphr.*, 10.

ragione ci sembra che la storia di essa non spetti in particolare alla Storia della Filosofia della pratica[1].

II. La distinzione della pratica dalla teoria.

II. La storia vera e propria del principio pratico concepito nella sua autonomia, e del problema circa l'identità o la distinzione della pratica dalla teoria, mostra diversa linea di svolgimento. Si suole far risalire questo problema ai celebri detti di Socrate, che la virtú è conoscenza e la malvagità ignoranza, e alle correzioni che Aristotele, pur accettandoli, propose in essi, notando la parte che spetta all'elemento non conoscitivo. Ma, come è accaduto anche in altri casi, quei detti e quelle correzioni sono stati resi forse piú profondi di quanto genuinamente fossero e potessero essere; la qual cosa, se non ha giovato all'esattezza dell'interpetrazione storica, ha pure stimolato e fecondato il pensiero. Leggendo senza preconcetti i luoghi relativi dei *Memorabili*, dei dialoghi platonici, dell'*Etica nicomachea* e dei *Magna moralia*, appare evidente, che il problema che in essi si agita è quello affatto empirico dell'importanza che lo svolgimento mentale ha per la vita pratica, e se per la pratica basti il sapere o non occorrano altresí certe disposizioni naturali e la disciplina degli affetti. E a Socrate, che aveva dato risalto all'elemento del sapere concependo la virtú come conoscenza (λόγος), Aristotele rispondeva, temperando, che la virtú non è già semplicemente conoscenza, ma è con conoscenza (μετὰ λόγου). In queste assai ingenue considerazioni si può trovare tutt'al piú implicito, ma non di certo esplicito, il problema della unità e distinzione che fu posto soltanto piú tardi; e sarebbe perciò assai arrischiato far di Socrate un intellettualista e di Aristotele un volontarista. Certo è che la filosofia aristotelica, d'accordo

[1] La storia dell'affrancamento dell'Etica dalla Religione è fatta con speciale cura dal Jodl, *Gesch. d. Ethik als philos. Wissensch.*, vol. I² (Stoccarda-Berlino, 1906).

col buon senso, serbò la distinzione tra le due forme dello spirito, la teoretica e la pratica, la conoscenza e la volontà: distinzione passata anche nella filosofia scolastica (*ratio cognoscibilis, ratio appetibilis*) e in quella della Rinascenza, ma che ebbe nei tempi moderni varia vicenda, talvolta rafforzata, tal'altra invece attenuata e quasi abolita. Si attenuò e quasi dileguò in coloro che concepirono i principî della pratica come qualcosa di simile o analogo alle verità matematiche (Cudworth, Clarke, Wollaston, ecc.); e si riaffermò sempre che si dette importanza agli affetti e alle passioni, come accadde presso molti pensatori del secolo decimosettimo (Bacone, Cartesio, Spinoza, Vico), e altresí nelle dottrine dei sentimentalisti (scuola scozzese).

A questa tradizione, piuttosto che a quella intellettualistica, si congiunge in certo modo Emanuele Kant, col quale la ragion pratica ottenne un dominio proprio, affatto distinto e quasi antitetico rispetto al dominio della teoretica. Né i successori del Kant furono, come si suole presentarli, obliosi della ragion pratica e risolventi ogni atto spirituale nell'atto teoretico. Non solo il Fichte, ma anche lo Hegel ebbe fortissima coscienza della peculiarità dell'attività pratica, sebbene con concordia pari all'ingiustizia venga di solito accusato e screditato come freddo intellettualista; il che quanto sia falso si può vedere, tra l'altro, dalla ferma e insistente opposizione che egli fece alla dottrina di Platone e di altri pensatori (per es. del Campanella) onde si assegnava il governo degli Stati ai filosofi: dottrina nella quale sembrava concretarsi la risoluzione dello spirito pratico nel teoretico, della volontà nella conoscenza. Per lo Hegel, invece, il terreno della storia è diverso da quello della filosofia; la storia è, sí, l'idea, ma l'idea che si manifesta in modo naturale e inconsapevole: il genio filosofico non è il genio politico. Né va dimenticata l'importanza che egli dava alla passione, al costume, a ciò che si chiama

il « cuore » e si suole opporre al cervello e ai ragionamenti. Per lui, la volontà non è il pensiero, ma un modo speciale del pensiero: il pensiero che si traduce nell'esistenza, l'impulso a darsi esistenza. Laddove nel procedere teoretico lo spirito s'impossessa dell'oggetto e lo fa suo pensandolo, cioè universalizzandolo, nel procedere pratico si determina e pone anche una differenza, che consiste per altro nelle sue stesse determinazioni e fini. Il teoretico è contenuto nel pratico, non potendosi dare volontà senza intelligenza, ma, d'altro canto, il teoretico contiene il pratico, perché pensare è anche operare. Lo Hegel, insomma, procura il distinguere il pratico dal teoretico e di unificarli serbando la distinzione [1]. Non del tutto chiaro gli è forse (nonostante il suo concetto che la storia sia l'idea in modo naturale e inconsapevole) il carattere irriflesso del volere, e avere dato risalto a questo carattere, sia pure nella forma esagerata e inaccettabile della volontà cieca e inconsapevole, è pregio dello Schopenhauer; il quale, per altro, non che essere per questa parte un solitario, si riattacca a tutta la filosofia kantiana e post-kantiana, e segnatamente al Fichte e allo Schelling, che riconobbero alla volontà un ufficio eminente.

III. I miscugli di Filosofia della pratica e di Descrittiva.

III. Il miscuglio dei concetti filosofici coi concetti empirici e con le regole è vizio comune a quasi tutte le trattazioni di Filosofia della pratica, a cominciare dall'*Etica nicomachea*, la quale, pur altamente filosofica in alcuni punti, nella sua maggior parte piuttosto che della storia dell'Etica potrebbe mettersi a capo di quella dei libri dei moralisti e precettisti. Questo carattere empirico riconobbe l'autore stesso, scrivendo πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι [2]. E in essa anche appare il

---

[1] *Phil. d. Rechts*, § 4, *Zus.*; *Gesch. d. Philos.*, II, pp. 66, 169.

[2] *Eth. Nicom.*, 1103.

pregiudizio che la filosofia pratica debba essere rivolta alla pratica: ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι· οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ'ἵν' ἀγαθοὶ γινώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς, ecc. [1]. Dall'empirismo neppure i maggiori pensatori dei tempi moderni vanno al tutto esenti. Il Kant, il quale riconobbe che la partizione e la trattazione dei doveri non appartengono alla Critica della Scienza (e con ciò avrebbe dovuto escluderle dalla filosofia, che è sempre critica), le rimandò a quel che chiama il « Sistema » (e che è, in verità, l'Asistema) [2]; e scrisse la *Metafisica dei costumi*, divisa nella dottrine del Diritto e delle Virtú. Il Fichte, nel suo *Sistema di Etica*, fece seguire alla parte teorica la parte applicata. Lo Hegel svolse la dottrina dei doveri nella terza parte della sua *Filosofia del diritto*, che s'intitola dall'Eticità (*Sittlichkeit*). L'Etica dello Herbart è intrinsecamente descrittiva, professando l'autore medesimo di voler semplicemente « descrivere l'ideale della virtú » [3]; e in fondo le cinque idee pratiche, ch'egli assume come principî, non sono se non classi di virtú assottigliate a idee. I trattati odierni sono riboccanti di elementi empirici, come può vedersi da quelli inglesi del Seth e del Ladd, e dai tedeschi del Paulsen, del Wundt e del Cathrein. Talvolta alla classificazione empirica dei tipi e degli istituti pratici si unisce, in questi trattati, un elemento storico piú concreto: per es., il Cathrein, gesuita ammodernato, espone a lungo le concezioni e istituzioni morali non solo dei popoli civili antichi e moderni, ma anche dei selvaggi dell'Oceania, dell'Asia, della Cocincina, degli ottentotti e boschimani, dei botocudi, e via dicendo. Sopravvivono, inoltre, in codesti trat-

---

[1] Ivi.

[2] *Kritik. d. prakt. Vern.*, ed. Kirchmann, pp. 7-8.

[3] *Allg. prakt. Phil.*, ed. Hartenstein, p. 107.

tati le questioni casistiche; come quella se e in quale caso si possa mentire, la quale ha rappresentanti insigni nella storia delle idee, dal Socrate dei *Memorabili* fino al Kant e allo Schopenhauer [1]. Il Kant aggiungeva alle varie sezioni della sua *Metafisica dei costumi* le questioni casistiche, quasi scolî al sistema ed esempî del modo in cui si deve cercare la verità delle questioni particolari [2].

Vani tentativi di definizione dei concetti empirici.

Ma ben piú che questa inclusione indebita di concetti empirici destano interesse gli sforzi dei filosofi antichi e moderni a definirli rigorosamente, o a modificarli e semplificarli, ovvero, infine, a dedurli razionalmente. Grandemente istruttivi, per questo rispetto, sono i dialoghi platonici, il *Carmide*, il *Lachete*, il *Protagora*, nei quali si cerca di definire la sofrosine, l'andreia e le altre virtú, senza che si pervenga ad alcun risultato preciso, o, piuttosto, giungendo a questo, contradittorio, che ciascuna di esse virtú è tutta la virtú, laddove dovrebbe esserne una parte sola. Nella *Repubblica*, s'indaga il rapporto delle quattro virtú, o piú esattamente di tre di esse, prudenza, temperanza e fortezza, con la giustizia, che ne costituirebbe come il fondamento e l'unità. Da tali dibattiti nacque l'affermazione, che si trova anche in Cicerone, della inseparabilità delle virtú tra loro: « *virtutes ita copulatæ connexæque sunt, ut omnes omnium participes sint, nec alia ab alia possit separari* » [3]. Il tormento dell'indagine platonica si rinnova presso tutti i definitori delle virtú e degli altri concetti empirici, perché, fermata dopo molte fatiche una definizione che sembra soddisfacente, si scopre poi sempre che quella definizione o è troppo stretta o è

---

[1] *Memor.*, IV, c. 2, §§ 14-16. Ancora a lungo, lo Schopenhauer, *Grundl. d. Moral*, in *Werke*, ed. Grisebach, III, pp. 603-7.

[2] *Metaphys. der Sitten*, ed. Kirchmann, p. 248.

[3] *De finibus*, V, c. 23.

troppo larga. Per es., la definizione data dal Kant e da altri (Fichte, Schopenhauer) dell'egoismo, consistente, secondo essi, nel considerare gli altri individui come mezzo e non come fine, non è definizione dell'egoismo ma di qualsiasi forma dell'immoralità, la quale abbassa a mezzo delle proprie voglie lo Spirito, che dev'essere fine. Lo stesso si dica delle definizioni che il Fichte porge dei doveri inerenti a questa o quella condizione e stato: i doveri, che egli assegna al dotto, di amare la verità, comunicarla agli altri, rettificare gli errori, promuovere la cultura e via dicendo [1], incombono non al solo dotto, ma a ogni uomo. Né fortuna migliore tocca ai semplificatori nei loro tentativi di ridurre il numero dei concetti empirici, perché i concetti da essi esclusi hanno diritto al riconoscimento né più né meno degli altri che essi accolgono. Per esempio, lo Schopenhauer, allorché rigetta la classe dei doveri verso sé stesso [2], dovrebbe rigettare anche quella dei doveri verso gli altri: gli altri e sé stesso sono termini correlativi, né si può esser benevolo agli altri e malevolo a sé stesso, giusto verso gli altri e ingiusto verso sé stesso; e, se poi si vuol dire che il sé stesso empirico non è oggetto di dovere, si deve rispondere che neppure gli empirici « altri » sono oggetti di dovere, ma tale è solamente quello Spirito, che è in tutti e crea tutti. Reagendo contro i semplificatori e gli unificatori, altri filosofi, come lo Herbart, hanno mantenuto l'indeducibilità delle virtú o dei doveri da un principio unico; vale a dire, hanno accolto quei concetti atomisticamente, lasciandoli nelle loro filosofie come qualcosa di non digerito e d'indigeribile, come corpi estranei. Se ciò avessero apertamente riconosciuto, traendone la conseguenza legittima, ed escluso quindi quei concetti dalla

---

[1] *System der Sittenlehre*, § 29, in *Werke*, IV, pp. 346-7.

[2] *Grundl. d. Moral*, ed. cit. III, pp. 506-8.

filosofia, avrebbero contribuito davvero a semplificarla e a unificarla, rendendola omogenea. Pure, allo Herbart spetta in questa parte il merito di aver dichiarato che la Filosofia della pratica non è in grado di risolvere tutti i casi che si presentano nella vita, e che bisogna fare sempre assegnamento sul responso del cuore e sulla delicatezza del tatto personale; onde, se il Kant serbava ancora nell'Etica le questioni casistiche, con la pretesa di risolverle razionalmente, lo Herbart mostrava che in esse mancano le determinazioni che veramente importano nei casi reali, e che perciò sono di solito questioni o senza significato o insolubili in generale (*entweder gar keine Fragen, oder im Allgemeinen unauflöslich*) [1].

Tentativi di deduzione.

Dello sforzo di connettere la parte empirica dei trattati con la parte filosofica e dedurnela offre esempio già la partizione aristotelica delle virtú in dianoetiche ed etiche, con la conseguente determinazione di ciascuna virtú mercé il concetto di medietà (μεσότης) tra due estremi. Ma la sistematica aristotelica, che si prolungò nella Scolastica, sembrò ad altri (allo Schleiermacher) nient'altro che « mucchio di virtú », senza regola alcuna e senza certezza; onde non si cessò dal tentare nuove classificazioni e nuove deduzioni. Il Kant riconosceva che l'obbligazione etica, cioè il rispetto verso la legge, è qualcosa di unico e indivisibile, e che per giungere da essa ai doveri o *ethica officia*, che sono molteplici, fa d'uopo introdurre la considerazione degli oggetti [2]. E qui egli si sarebbe dovuto arrestare, perché gli oggetti hanno infinite determinazioni, ossia sono infiniti; onde l'enumerazione, divisione e deduzione dei doveri era da dire senz'altro, in forza dei suoi medesimi enunciati, cosa impossibile. Invece, con un salto non sappiamo quanto logico,

---

[1] *Allg. prakt. Philos.*, ed. Hartenstein, pp. 29-30.

[2] *Metaphys. d. Sitten*, pp. 247-8.

egli passò dalla generale obbligazione etica alla partizione dei doveri in due grandi classi: dell'uomo verso l'uomo, e dell'uomo verso esseri non-umani; la prima delle quali suddivise nelle sottoclassi dei doveri verso sé stesso e verso gli altri uomini, la seconda dei doveri verso gli esseri di sotto all'uomo (animali) e verso gli esseri di sopra a lui (Dio)[1]. La stranezza di codeste divisioni, che talvolta sfiorano la comicità, può già osservarsi in compendio nella prima classe dei « doveri verso sé stesso », suddivisi alla loro volta in doveri verso sé stesso come animale o essere fisico, e verso sé stesso come essere morale: quasi che i doveri umani non si riferiscano sempre alla spiritualità e possano mai concernere la fisicità e l'animalità. Sotto il primo aspetto, essi si tripartiscono nel dovere della propria conservazione, il quale si viola col suicidio, col lasciarsi castrare (per cantare da soprano, come allora si faceva, al San Carlo di Napoli o all'Opera di Berlino!), col lasciarsi cavare un dente sano per venderlo (come fece dipoi la povera Fantine, nel romanzo dei *Misérables*!); — nel dovere di conservare la specie (violazione: uso innaturale dell'impulso sessuale!); — nel dovere di conservare l'uso delle proprie forze (violazione: ghiottoneria!). Sotto il secondo aspetto, si ha il dovere di conservare la dignità di uomo (violazioni: menzogna, cupidigia, abiettezza, ecc.)[2]. Il vero è che il dovere di conservare la dignità di uomo comprende in sé non solo la classe, che è stata posta come prima, dei doveri verso sé stesso, ma anche gli altri doveri tutti verso uomini, animali o dèi che siano. Il Fichte ha sentore della difficoltà, perché nota che la coscienza è quella che determina volta per volta ciò ch'è doveroso; ma soggiunge:

---

[1] *Metaphys. d. Sitten*, p. 251.
[2] Op. cit., p. 255 sgg.

« Per la scienza ciò non basta: o noi dobbiamo poter determinare *a priori* ciò che la coscienza affermerà in universale, ovvero confessare che un'Etica, come pura scienza applicabile, non è possibile » [1]. Il secondo corno del dilemma era, per l'appunto, quello della verità; ma il Fichte, soggiacendo non meno del Kant alla prepotenza della tradizione, si appiglia al primo, e divide i doveri in mediati e condizionati (verso sé stesso) e immediati e incondizionati (verso gli altri), e in generali e speciali (quelli delle varie condizioni e stati): donde come risultato di questo incrocio la quadripartizione dei doveri in generali condizionati, particolari condizionati, generali incondizionati e particolari incondizionati. Lo Hegel, il quale già nei suoi scritti giovanili (come nella *Vita di Gesú*, di recente venuta a luce), aveva negato valore assoluto alle « virtú », e negata di conseguenza la possibilità di collisioni tra esse, definí bene il carattere affatto empirico di quella trattazione chiamandola, a cagione dell'elemento naturale e delle considerazioni quantitative su cui si fonda, « una storia naturale del mondo spirituale » (*eine geistige Naturgeschichte*); ma non avvedendosi della identità tra concetto di dovere e concetto di virtú, credette ancora possibile una teoria filosofica dei doveri [2]. La quale è da lui svolta, come si è detto, nella sezione dell'Eticità, con l'applicarle il ritmo dialettico che è proprio dell'universale filosofico, e col distinguerla in tre momenti: dello spirito naturale immediato, che è la famiglia; del dissidio, onde nasce la società civile; e della conciliazione, che è lo Stato. Ma, nonostante l'esteriore forma dialettica, in ogni parte di codesta sezione dell'Eticità si ritrova non tanto il filosofo propriamente

---

[1] *System der Sittenlehre*, p. 208.

[2] *Philos. des Rechts*, §§ 148, 150.

detto, quanto lo storico e lo psicologo e il profondo e saggio politico e moralista. Anzi, proprio nell'aborrimento contro le vacuità di una finta filosofia sta il valore di quella trattazione, la quale, con piccole modificazioni di forma letteraria, potrebbe essere presentata come una serie di eccellenti saggi storico-politici. Alcune proposizioni dello scritto sul *Diritto naturale* (1802-3) [1] proverebbero che lo Hegel inclinava a considerare la trattazione dei doveri e degli istituti come nient'altro che schematizzazione provvisoria di un materiale storico e mutevole: pensiero che, a ogni modo, viene suggerito da tutto il sistema di lui. Tra i filosofi di quel tempo, forse piú tenacemente di ogni altro si travagliò sulle classi empiriche per ridurle a forma filosofica lo Schleiermacher; ma con effetti infelici e scoprenti da soli, dopo tanti sforzi, con le loro contradizioni, l'impossibilità dell'assunto. Lo Schleiermacher vide e non vide l'unità delle tre sfere dei beni, dei doveri e delle virtú; onde gli parvero tre aspetti dello stesso oggetto, e le mise stranamente in rapporto di analogia con le tre sfere del mondo naturale, la meccanica, la chimica e l'organica. E anch'esso, partendo da una doppia divisione e doppia antitesi, di ideale e temporale e di conoscenza ed esposizione (*Darstellen*), giunse a una quadruplice divisione delle virtú, in sapienza e amore, discrezione e perseveranza, che gli parvero coincidere con le quattro virtú platoniche, della φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη e ἀνδρεία, o con le quattro virtú cardinali che ne derivavano; alle quali corrisponderebbero i quattro doveri, del diritto, della vocazione, dell'amore e della coscienza [2]. Dopo di che, sarebbe superfluo andare ricordando i sistemi etici della filosofia contempo-

---

[1] *Werke*, vol. I, pp. 323-423.

[2] Nell'*Entwurf e. Syst. d. Sittenlehre* (in *Werke*, sez. III, vol. V); e cfr. gli scritti raccolti in *Werke*, III, I.

rancа, non ragguardevoli neppure per l'ingegnosità delle artificiose deduzioni o per la grandiosità dei paradossi [1].

IV. Questioni varie.

IV. Il copiosissimo elemento empirico e i tentativi di filosofarlo, che aduggiano i libri di Filosofia della pratica, hanno altresí distratto le menti dall'approfondire i problemi di vera e propria filosofia ai quali l'attività pratica dà luogo. Cosicché quanto sarebbe ricca una storia di quei vani sforzi e di quelle errate costruzioni, tanto invece riuscirebbe povera l'altra delle speculazioni intorno alla volontà. Il problema dell'elemento teoretico che entra nell'atto volitivo, ossia dello stadio teoretico della deliberazione, non ha ottenuto quello svolgimento che meritava, e che le importanti pagine del terzo e settimo libro dell'*Etica nicomachea* sembravano inaugurare. Anche la questione circa la priorità del volere sui concetti dell'utile e del bene e sui giudizî pratici, è a mala pena toccata da alcun raro filosofo; né la teoria herbartiana dei giudizî pratici suscitò fervore di esame, di critica e di opposizione. Il concetto del buon volere e della buona intenzione, messo in forte rilievo dal Kant, non è discusso profondamente se non dallo Hegel, il quale, nell'introduzione e nella seconda sezione della *Filosofia del diritto*, è forse il solo che s'interni in questi difficili problemi dell'intenzione astratta e concreta. L'altro problema, della possibilità o meno di volere senza piena conoscenza, non fu, dopo Cartesio e lo Spinoza, ripigliato mai in modo degno. In Cartesio si trovano anche le piú acute osservazioni intorno alla natura pratica dell'errore. Dopo avere rifiutato come impossibile che Dio abbia dato all'uomo facoltà alcuna nel suo genere non perfetta, egli si domanda: « *D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est à savoir, de cela seul que la volonté, étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la con-*

La natura pratica dell'errore.

[1] Per es., F. Paulsen, *System der Ethik*[2], Lipsia, 1906.

tiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le faux pour le vrai et le mal pour le bien: ce qui fait que je me trompe et je pèche ». Gli errori nascono pel concorso di due cause: la facoltà di conoscere e la facoltà d'elezione; « *car pour l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier* »[1]. L'affermazione era, per Cartesio, atto di volontà; nel che è forse lo sbaglio di lui e di coloro che l'hanno seguito in questa teoria (come il Rosmini): nell'avere, cioè, scambiato l'affermazione, che è teoretica, con la comunicazione, che è pratica, e nell'avere considerate come appartenenti allo stesso grado la volontà generica che è nell'affermazione in forza dell'unità dello spirito, e quella particolare, che è nell'errore. Lo Spinoza si oppone alla teoria di Cartesio sull'errore; ma, conforme all'indole della sua filosofia deterministica, volge la sua critica al solo punto se la volontà possa essere causa dell'errore, laddove essa non è altro che mera astrazione o *ens rationis*, sicché gli errori o le *particulares volitiones* non possono essere determinati dalla volontà e dalla libertà, ma solamente *a causis externis*[2]. Oltre che dal Rosmini[3], l'interferenza della volontà nello spirito teoretico come produttrice dell'errore si trova affermata dallo Schleiermacher, il quale scrive che « è il volere quello che cela gli uomini a sé stessi, perché il giudizio non può errare, se volge lo sguardo realmente a sé stesso »[4]; e dal Baa-

---

[1] *Medit.*, IV; e *Réponses aux 3mes* e *aux 5mes object.*

[2] *Epist.*, in *Opera*, ed. Gfrörer, p. 523.

[3] Cfr., tra i varî luoghi, *Logica*, §§ 278 sgg.; *Fil. d. diritto* (Napoli, 1844), I, p. 50.

[4] *Monologen*, in *Werke*, I, pp. 363.

Il gusto pratico.

der, che riduce francamente l'incredulità a cattiva volontà e a corruttela morale[1]. Circa il concetto di una forma immediata di discriminazione pratica, indipendente dal giudizio intellettuale, è da ricordare che pratica piuttosto che estetica fu l'origine della dottrina del gusto nel Gracian e in altri pensatori del secolo decimosettimo[2]; e che i sentimentalisti dell'Etica (Shaftesbury, Hutcheson, e altri) erano portati a postulare un tatto o senso morale. Prima che lo Herbart parlasse di un gusto morale (*sittlicher Geschmack*[3]), il Jacobi, il quale, meglio di altri, scorse l'analogia tra i fatti pratici e quelli estetici, aveva scritto: « La scienza del bene è, come la scienza del bello, sottomessa alla condizione del gusto, senza il quale non può concludere nulla e oltre il quale non può essere portata. Il gusto pel bene viene formato, come quello pel bello, per mezzo di modelli di eccellenza; e gli atti originali sono sempre opera del genio. Mercé il genio, la natura dà la regola all'arte, sia all'arte del bene e sia a quella del bello. Ed entrambe sono arti liberali, che non si lasciano abbassare a meccaniche e porre a servigio dell'industria »[4].

V. Le dottrine sul sentimento.

V. Che la parte rappresentata dalla parola « sentimento » nella storia della filosofia sia stata quella che si è esposta disopra, verrà facilmente confermato dal ricordo di qualche fatto e di qualche nome. Si è già detto come con la parola « sentimento » o con denominazioni analoghe (« senso morale », « coscienza » e simili) venisse asserita, particolarmente dalla scuola scozzese, la peculiarità della forma pratica contro le negazioni o riduzioni piú o meno intellettualistiche. Al sentimento del dovere (*Gefühl der Pflicht*),

---

[1] Cfr. Jodl, *Gesch. d. Eth.*, II, pp. 131-2.

[2] *Estetica*[5], p. 209.

[3] *Allg. prakt. Phil.*, pp. 9-22.

[4] *Woldemar* (1779, 1794-6), in *Werke*, V, p. 78.

o coscienza, si richiamava il Jacobi nelle sue discussioni etiche. Anche ai giorni nostri contro le morali astratte e imperative si è fatto valere (Simmel [1] e altri) che la determinazione pratica non è cosa che si ottenga per via teorica, ma è prodotto di sentimento. Il motivo principale dell'importanza data al sentimento nel secolo decimottavo fu, per altro, il problema estetico, come si vede dal libro del Dubos, dalle dottrine dei sentimentalisti inglesi (che raccostano l'idea della virtú a quella della bellezza, trattando del senso morale e del bello), e, infine della filosofia del Leibniz e della scuola wolfiana sulla cognizione confusa, che misero capo alla *Æsthetica* del Baumgarten. A questi ultimi e agli altri pensatori tedeschi che risentirono l'influsso wolfiano (Mendelssohn, Tetens, Sulzer, Riedel) si deve principalmente l'uso, in filosofia, della parola e del concetto di sentimento (*Gefühl*, e talvolta anche *Empfindung*). D'altra parte, il sentimento era chiamato ad adempiere l'ufficio di vero e proprio organo metafisico nella speculazione del Jacobi; il quale, avendo dimostrato in modo inoppugnabile che la forma delle scienze empiriche o dell'intelletto astratto, procedente per nessi di cause ed effetti, è impotente a raggiungere l'Infinito, rimandava la rivelazione di Dio al « senso del soprasensibile », al « sapere immediato », al « sentimento ». Dopo il Jacobi, la medesima posizione fu tenuta dallo Schleiermacher, che sostenne non potersi per mezzo dell'intelletto conoscere Dio, che è indifferenza di pensiero e di essere, e trattarlo come oggetto: si può conoscerlo soltanto mercè il sentimento, che è indifferenza di tutte le determinazioni, dell'ideale e del reale, del pensiero e dell'essere. Seguaci spesso inconsapevoli, e al certo poco coerenti, del Jacobi e dello Schleiermacher, sono gli odierni neocritici e agnostici, con quel

I wolfiani.

Jacobi e Schleiermacher.

[1] *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Berlino, 1892-3.

loro appellarsi al sentimento sempre che si trovano alle
Kant. prese coi problemi piú ardui della speculazione. Può dirsi che dal concorso dei due bisogni insoddisfatti, cioè di quello richiedente un concetto dell'attività estetica e di quello richiedente una *forma mentis* o una logica che sia propria della filosofia, attinga forza il concetto del sentimento nella filosofia kantiana. Al sentimento corrisponde, infatti, la *Critica del Giudizio*, la cui prima parte indaga la natura del bello e dell'arte, e la seconda (critica del giudizio teleologico) anticipa il concetto concreto ossia quell'organo del pensare speculativo che la *Critica della ragion pura* non aveva ritrovato. Perciò anche il sentimento non poté non iscemare di autorità nella filosofia hegeliana, la quale dell'arte fa una forma di conoscenza, e del giudizio teleologico la logica dell'Idea o logica filosofica, sciogliendo in essa l'esigenza del Jacobi, il cui sentimento o sapere immediato era in effetto, sebbene in modo involuto, alta conoscenza logica e somma mediazione. Il sentimento per lo Hegel non è altro che la classe infima di fatti spirituali, quella in cui teoria e pratica sono ancora indistinte, e ha valore piuttosto psicologico che filosofico e reale; epperò quella forma, che dava il sapere assoluto al Jacobi e allo Schleiermacher, non è da lui collocata nella sfera dello spirito assoluto, e neppure nello spirito oggettivo o pratico, ma confinata nello spirito soggettivo, nella Psicologia. La « dottrina delle tre facoltà » (*Dreivermögenslehre*), come ebbe nome quella elaborata dal Mendelssohn al Kant e divulgata mercé la filosofia kantiana, non rimase del resto, nel corso del secolo decimonono, senza oppositori: dal Krug (1823) al Fichte iuniore e, in tempi piú recenti, al Brentano (1874). La confutazione del Krug, che è stata a torto combattuta dallo Hamilton e spregiata dal Brentano, procede con perfetta correttezza e si fonda sul giusto principio filosofico: che altre attività dello spirito non siano concepibili se non di-

rette o verso l'interno o verso l'esterno (immanenti o teoretiche, e trascendenti o pratiche), e che perciò non vi abbia posto pel sentimento, il quale sarebbe un misto delle due attività, una mancanza di direzione, un'inattività, un conoscere o un volere povero e rudimentale, una classe psicologica, insomma, e non una categoria filosofica. Il Brentano, risalendo in certo modo a Cartesio, costruisce diversamente la dottrina delle tre facoltà, determinandole come rappresentazione (alla quale fa corrispondere l'attività estetica e l'arte), giudizio (cui corrisponde la scienza), e amore e odio (cui corrisponde la pratica): ciò che si suole chiamare « sentimento », sottomesso ad analisi, si scopre sempre, a volta a volta, o rappresentazione o amore e odio. Nella dimostrazione dell'inconcepibilità di questa forma dello spirito, il Brentano resta forse inferiore al Krug; ma ha il merito di avere sostituito alcune determinazioni positive alla vaga parola « sentimento », sebbene l'ufficio che questo vocabolo ha esercitato ed esercita nello svolgimento del pensiero filosofico sia, a nostro parere, piú ricco e importante di quanto al filosofo austriaco, a cagione del suo indirizzo empirico, riesca di vedere [1]. Brentano.

---

[1] Per la storia della dottrina del sentimento, si consultino principalmente Volkmann, *Lehrb. d. Psychol.*[3] (Cothen, 1885), II, pp. 301-311; F. Brentano, *Psychol.* (Lipsia, 1874), l. II, c. 5; *Ursprung sittl. Erkennt.* (ivi, 1889), pp. 51-55; A. Palme, *Sulzer's Psychol. u. d. Anfänge d. Dreivermögenslehre* (Berlino, 1905). Cfr. anche *Estetica*[5], pp. 213-15.

SEZIONE SECONDA

L'ATTIVITÀ PRATICA NELLA SUA DIALETTICA

I

NECESSITÀ E LIBERTÀ NELL'ATTO VOLITIVO

Il problema della libertà.

Indagate le relazioni della forma pratica con le altre forme dello spirito, ci bisogna ora, per cosí dire, rientrare nell'interno dell'attività volitiva e rinchiuderci in essa per considerarne il ritmo e la dialettica. Le nostre domande non saranno piú se all'attività pratica preceda o segua la conoscenza, e quale conoscenza propriamente preceda e quale segua, e che cosa sia la volizione rispetto all'accadimento, e che cosa il concetto pratico o il giudizio, e simili; ma che cosa siano il bene e il male, le passioni e la forza che le domina, i desiderî e le aspirazioni: e in primo luogo (perché questa è la domanda che apre la serie e dà la chiave per la soluzione delle altre), che cosa siano libertà e necessità nell'atto volitivo.

Questo problema del volere necessitato o libero è sembrato, ed è sotto un certo aspetto, sommamente complesso e difficile; e perché debba sembrar tale o tale sia realmente, si vedrà tra breve. Ma al punto a cui siamo pervenuti, per le premesse già chiarite nelle altre parti della filosofia da noi trattata e nelle sezioni già svolte di questa Filosofia della pratica, si può risolverlo con relativa speditezza.

Libertà del volere e libertà dell'azione: critica di questa distinzione.

E anzitutto ci è dato toglier di mezzo la distinzione che si suol fare tra libertà di volizione e libertà di azione, e il duplice problema che ne consegue; perché già sappiamo che volizione e azione coincidono, e che non si può concepire né una volizione, la quale non sia insieme azione, né un'azione, la quale non sia insieme volizione, e per conseguenza non, da una parte, libertà del volere, e dall'altra, libertà dell'azione. Tutti i casi che si adducono dell'una si riconducono all'altra; sempre che la parola «libertà» non si adoperi in modo affatto improprio o metaforico. Un paralitico (si dice) vuol levarsi e correre; il suo spirito è libero, ma la sua azione è costretta; ha la libertà del volere, non quella dell'azione. Ma in realtà il paralitico non vuole sul serio levarsi e correre; cioè, non vuole niente affatto. Se realmente e sul serio volesse, gli potrebbe accadere quel che accadde a un gentiluomo paralitico, nella rivolta napoletana del 1547; il quale, fattosi portare a braccia dai servitori in piazza, fu, dopo il tumulto, ritrovato, con grande stupore di tutti, sulla cima del campanile di S. Lorenzo, dov'era giunto con le proprie gambe: tanta era stata in lui la paura, e con la paura l'impeto e la volontà di salvarsi[1]. Per solito, invece, il paralitico non vuole perché sente di non potere; tutt'al piú vorrebbe, ossia desidera di trovarsi in condizioni diverse da quelle in cui si trova per poter altrimenti volere da quel che ora vuole e fare altrimenti da quel che ora fa, che è di starsene tranquillo. Ciò conferma l'identità di volizione e azione, e che le supposte due libertà sono una sola. Cosí, chi viene minacciato e soggiace alla minaccia è detto privo di libertà d'azione; ma che questo detto non sia giusto è già avvertito nella formola: *coacti tamen volunt*. Azioni coatte non

---

[1] Summonte, *Historia di Napoli*, ed. 1675, IV, 205: «Miracolo causato dalla paura».

solo non è dato incontrarle nel mondo ordinario dell'esperienza, ma non sono nemmeno concepibili in idea. La richiesta di maggiore libertà d'azione (come, per es., di nuove libertà politiche) non è altro che la richiesta di certe nuove condizioni di fatto per future volizioni e azioni. Ma si tratta di condizioni piú o meno favorevoli secondo punti di vista empirici o storici, e non già di condizioni determinanti; perché, com'è noto, nessun volto di minaccioso tiranno può spegnere la libertà negli animi; nessun dominatore, forte e violento che sia, può impedire una ribellione, o, quando ogni altra via sia chiusa, una bella morte che affermi all'esterno l'interna libertà; e insomma, come diceva Dante, «volontà, se non vuol, non s'ammorza».

L'atto volitivo, necessario e libero insieme.

La questione che ci conviene trattare è dunque una sola, e concerne solamente la volontà, che in quanto tale porta sempre con sé l'azione. Ma nel prendere a trattarla non si può nemmeno accettare il dilemma: se l'atto volitivo sia necessitato o libero, appigliandosi poi a una delle due istanze; anzi occorre negare la forma stessa della domanda, e rispondere con l'affermazione che l'atto volitivo è necessitato e libero insieme.

In effetti, la volizione nasce, come sappiamo, non già nel vuoto ma in una situazione determinata, con dati storici e ineliminabili, sopra un accadimento o complesso di accadimenti, i quali, poiché sono accaduti, sono necessarî. A quella situazione la volizione è correlativa, e staccarnela sarebbe impresa vana: variando la situazione, varia la volizione; tale la situazione, tale la volizione. E ciò importa che essa è necessitata, ossia condizionata sempre da una situazione, e da quella, per l'appunto, sopra cui sorge.

Ma ciò importa insieme che la volizione è libera. Perché, se la situazione di fatto è la condizione, la volizione in quanto tale non è la condizione, ma il condizionato; e non si sta ferma alla situazione di fatto, né la ripete col

formarne un duplicato, cosa superflua, epperò impossibile nello svolgimento effettivo del reale, che non conosce cose superflue. La volizione produce alcunché di diverso, cioè di nuovo, che prima non esisteva e ora viene all'esistenza; ed è iniziativa, creazione, atto di libertà. Se cosí non fosse, la volizione non sarebbe volizione; e la realtà non cangerebbe, non diverrebbe, non crescerebbe sopra sé stessa.

Come senza necessità non si ha libertà, perché senza situazione di fatto non si dà volizione, del pari senza libertà non si dà necessità, ossia non si formano le situazioni di fatto, sempre nuove e necessarie rispetto alle nuove volizioni; perché le situazioni di fatto sono nient'altro che gli accadimenti, e questi nient'altro che il risultato delle volizioni singole. I due termini non si possono separare: tolto l'uno, è tolto l'altro; ma non si possono neppure considerare identici, a mo' di sinonimi. Sono i due momenti, distinti e uniti, dell'atto volitivo, che è l'unità dei due, necessitato e libero insieme.

Questa coscienza di necessità e libertà in unità inscindibile si osserva in grado eminente in tutti gli uomini d'azione, in tutti i genî politici, che non sono mai né inerti né avventati: si sentono, tutt'insieme, legati e sciolti; si conformano sempre alla realtà di fatto, ma sempre per superarla. I fatui, invece, oscillano tra la passività della situazione data e lo sterile conato di saltarvi sopra, ossia di saltare sulla propria ombra, e sono ora supinamente inerti ora pazzamente avventati; e perciò non stringono nulla, non concludono nulla, non operano. Che se operano, operano sempre per quel tanto di situazione di fatto che hanno conosciuto, e per quel tanto d'iniziativa che hanno saputo spiegare.

Paragone con l'attività estetica.

Il paragone migliore è offerto anche questa volta dall'attività estetica. Nessun poeta crea il suo poema fuori di determinate condizioni di luogo e di tempo; e anche

quando egli sembra e viene chiamato « anima d'altri tempi », appartiene al suo tempo. La situazione storica gli è data; il mondo delle sue percezioni è quello: con quegli uomini, quei costumi, quei pensieri, quelle opere d'arte precedenti. Ma, quando il nuovo poema è sorto, c'è nel mondo della realtà (nella contemplazione della realtà) qualcosa che prima non c'era, corrispettivo alla situazione data, ma non identico: una nuova forma, e perciò un nuovo contenuto, rivelazione di una verità prima non conosciuta. Tanto che, a sua volta, quella nuova poesia condiziona un moto spirituale e pratico, ed entra a comporre la situazione che sarà data per le future azioni e le future poesie. E vero poeta è chi si sente tutt'insieme legato ai suoi precedenti e libero, conservatore e rivoluzionario come Omero, come Dante, come Shakespeare, i quali accolgono in sé secoli di storia, di pensiero e di poesia, e aggiungono a quei secoli qualcosa, che è il presente e sarà l'avvenire: *chargés du passé, gros de l'avenir*. Il falso poeta, invece, ora è cieco tradizionalista e imitatore, ora ciarlatanesco innovatore; e se nella vacuità in cui si dibatte raggiunge talvolta un frammento di poesia, ciò accade solamente quando gli vien fatto di cogliere qualche lampo di un mondo che sorge. — Ma il paragone istituito è, piú che paragone, analogia: ciò che accade nella sfera pratica, accade nella sfera della poesia, e in ogni altra attività spirituale, perché lo Spirito è libertà, e, per esser tale non astrattamente ma in concreto, dev'essere insieme necessità.

Critica del determinismo e dell'arbitrarismo.

Questo nesso indissolubile di necessità e libertà confuta ambedue le teorie parziali, che nel problema della libertà si disputano il campo: la teoria deterministica e quella del libero arbitrio. I deterministi non vedono nell'atto volitivo altro che la situazione di fatto; i seguaci della teoria del libero arbitrio non vedono se non il momento della libertà. Gli uni concepiscono una volizione che sia

quasi duplicazione, triplicazione, quadruplicazione, e via all'infinito, del fatto dato; gli altri, una volizione che scoppî fuori dal nulla o piova dall'alto, inserendosi poi, non si sa ben come, nel corso del reale. E gli uni e gli altri esagerano unilateralmente, e, perché unilaterali, cadono nel falso. Ma perché, d'altra parte, è proprio degli errori opposti identificarsi e passare l'uno nell'altro, è dato osservare i deterministi convertirsi in arbitraristi e gli arbitraristi in deterministi. I primi, passando di causa in causa, abbandonano alla fine della catena il concetto di causa, come se (per dirla con lo Schopenhauer) congedassero, al termine della giornata, la carrozza da nolo di cui si sono serviti durante la giornata per tutte le loro faccende; e ricorrono all'arbitrio. Gli altri, non potendo giustificare l'arbitrio nel mondo della realtà e della esperienza, lo giustificano in modo trascendente, come effetto di una causa divina che esclude l'arbitrio, e l'esclude anche quando lo concede, perché, pel fatto stesso che lo concede, lo determina, limita e produce.

Forma gnoseologica di questa antinomia: materialismo e misticismo.

Ma con questa dilucidazione della nostra tesi e delle due tesi avversarie siamo trasportati nel cuore di uno dei maggiori problemi della gnoseologia: problema tanto grave che è sembrato chiudesse in sé tutti i problemi della Filosofia. Quella che nella filosofia della pratica si chiama del determinismo e libero arbitrio, è la stessa antinomia che nella gnoseologia si chiama del materialismo e misticismo; e la dottrina che opponiamo alle due unilaterali, come teoria di quella libertà che è insieme necessità, si chiama, nella gnoseologia, idealismo. Quell'antinomia e quella sintesi si riscontrano in tutti i problemi particolari della filosofia, perché concernono la forma logica in universale; e questa è un'altra ragione che rende complesso e grave il problema della libertà del volere e lo fa parere quasi insolubile: per risolverlo, bisognava costruire una Logica della filosofia e rinnovare tutt'intera la sistemazione filosofica. Saggiamente

lo Herbart consigliava di non metter mai in discussione la libertà del volere innanzi ai laici per evitare di venire fraintesi[1]: se il consiglio fosse stato seguito, non si sarebbe visto fare strazio e del determinismo e del libero arbitrio dagli avvocati, nelle aule delle corti d'assise, tirando l'una e l'altra dottrina ai loro intenti e ingiuriando assai spesso il buon senso, che dovrebbe essere solo a regnare in quei luoghi. Della libertà del volere si dubita, ossia si disputa, in sede filosofica, dove del pari si dubita e disputa della realtà del cosiddetto mondo esterno, senza che s'intenda perciò mettere in dubbio l'esistenza delle scarpe del signor tale e del soprabito del signor tal altro. Chi desidera una riprova che il problema della libertà del volere è il generale problema gnoseologico o metafisico che si è detto, osservi come i deterministi e gli arbitraristi neghino o affermino la libertà non in quel campo soltanto, ma in tutti i campi insieme. Infatti, chi ammettesse, per es., la libertà spirituale per la conoscenza e la negasse pel volere, non sarebbe determinista, ma estetizzante e intellettualista e panlogista, che con quella negazione verrebbe a negare senz'altro la realtà di un'attività pratica distinta dalla teoretica, perché la libertà è l'essenza stessa di ogni forma spirituale e, negata la libertà di una forma, è negata quella forma medesima. Determinismo, arbitrarismo, libertarismo corrispondono dunque, nel campo della pratica, alle gnoseologie del naturalismo, del misticismo e dell'idealismo.

I sofismi materialistici del determinismo.

Come il materialismo o meccanicismo in genere, anche il determinismo del volere è conseguenza del trasferimento della forma che è propria delle discipline fisiche alla speculazione filosofica. A furia di schematizzare i fatti pratici condensandoli in concetti empirici con meri legami di causa ed effetto, si dimentica che quegli schemi

[1] *Einleit. i. d. Phil.*, § 128, trad. Vidossich, p. 169.

non sono pensieri e che il loro contenuto non è la realtà reale; le cause o i motivi (elaborazione astrattiva delle « situazioni di fatto ») vengono scambiati per agenti del volere, ossia si abbandona l'agente per la causa, la forma per l'astratta materia. Donde sentenze paurose che, a bene osservarle, sono o tautologiche o errate. — La libertà è illusione, prevale sempre il motivo piú forte. — Ma se si domanda poi quale sia il motivo piú forte, si ode rispondere (né infatti altra risposta è possibile), che è quello che prevale. Il che, ritradotto nel nostro linguaggio, torna a dire che la situazione di fatto è la situazione di fatto e condiziona la volizione, la quale è quella che è e non può essere altra da quella che è. — La virtú è mero prodotto naturale, come il vetriolo. — Certamente; il vetriolo è, a suo modo, manifestazione dello spirito, come la virtú; e se è lecito falsificare il vetriolo trattandolo come qualcosa di materiale e di meccanico, niente vieta che il medesimo si faccia della virtú. Anche la virtú può essere prodotta, per l'appunto come il vetriolo, mettendo in moto le spontanee forze dello spirito e della cosiddetta natura, che è anch'essa spirito; e si è liberi di dare agli educatori nome di chimici e farmacisti della virtú. Ma le metafore non sono argomenti. — La Statistica prova il determinismo delle azioni umane, le quali, sempre che persistano o si rinnovino certe circostanze di fatto, si presentano negli stessi modi e nello stesso numero. — Ma la Statistica, se raccoglie e semplifica fatti e costruisce prospetti e tabelle piú o meno utili, non per questo prova cosa alcuna; perché né i casi che essa dà come eguali, sono veramente eguali, né il rapporto, che enuncia tra certe classi di fatti, è rapporto reale. Tornando dagli artificiosi schemi statistici alla immediata osservazione del reale, ci troviamo innanzi a nient'altro che ad atti volitivi individuati, risultanti da necessità e libertà. — L'individuo ha un carattere costante, di cui l'azione è conse-

guenza: *operari sequitur esse.* — Ma il carattere costante è nient'altro che un'astrazione delle singole azioni, compiute dall'individuo; ed è naturale perciò che le azioni sembrino riferibili al carattere, che è ricavato da esse, quantunque non sia poi esatta l'asserita equivalenza, perché l'astrazione non adegua mai la concretezza. — L'individuo, anche se si potesse concepire libero rispetto alle condizioni esterne, sarebbe sempre soggetto alla legge della propria natura. — Ma la legge della propria natura è la legge stessa dello Spirito, la libertà; ed è ovvio che la libertà non è libera di non essere libera. — L'organismo sociale ha le sue leggi naturali, alle quali l'individuo operante soggiace. — Ma l'organismo sociale è anch'esso qualcosa di astratto, a cui solo la falsa interpetrazione d'una metafora può conferire entità. — In tutti codesti esempî, e negli altri molti che si potrebbero recare, l'errore è sempre il medesimo che si è detto: scambiare la costruzione naturalistica con quella speculativa, la Fisica con la Metafisica. E poiché la costruzione fisica o naturalistica non ha altra materia se non i fatti storici, le dottrine sopradette, quando non sono false, sono tautologiche, mettendo capo all'affermazione che il fatto volitivo è un fatto, ossia che vi ha in esso il momento della necessità.

Il misticismo dell'arbitrarismo.

D'altra parte l'arbitrarismo, al modo stesso del misticismo, nasce dalla sfiducia nel pensiero, onde, non sapendosi dominare il fatto che si dovrebbe spiegare, si ricorre all'inconcepibile, all'assurdo, al miracolo, e si ipostata la soggettiva e individuale ignoranza facendone una realtà metafisica. Come il misticismo, l'arbitrarismo ha il suo motivo di vero in quanto nega il determinismo, riconosce l'impotenza del metodo naturalistico e afferma che la verità è di là da quel metodo, nel concetto di creazione e di libertà. Ma la libertà, disgiunta dal suo momento logico e necessario, si converte in arbitrio: cosí come nel mistici-

smo in genere Dio si atteggia come mistero, pronto ad accogliere tutti i capricci individuali e a conferire loro falso sembiante di verità.

La dottrina della necessità-libertà, e l'idealismo.

All'una e all'altra dottrina si oppone il concetto della libertà (necessità-libertà), che è scientifico ma non meccanico, e supera le categorie della Fisica, ma non quelle della Metafisica; come la filosofia idealistica in genere tende a conciliare l'ideale col fatto, il pensiero con la realtà piena, la filosofia con l'esperienza integrale. Col concetto della libertà si tolgono a un colpo l'inerzia del determinismo e il saltellare incomposto dell'arbitrarismo; sparisce la pesante concezione materiale della realtà, perché quel che appare materia è svelato come spirito, il fatto come creazione, la necessità come prodotto di libertà. Ma sparisce insieme il miracolo, perché miracolo eterno, onnipresente, continuo, è lo Spirito stesso; e un miracolo continuo, onnipresente ed eterno non è poi miracolo, ma la semplice e ordinaria realtà, che ognuno di noi concorre a creare e ognuno può pensare e pensa.

La dottrina della doppia causalità, e il dualismo o agnosticismo.

Il rigoroso determinismo e il rigoroso arbitrarismo non sono i soli avversarî del concetto della libertà-necessità, come il materialismo e il misticismo rigorosi non sono i soli avversarî dell'idealismo. Ce n'è un altro, che è da dire peggiore (se l'equivoco è peggiore dell'errore), il quale, come nella filosofia in genere assume i nomi di dualismo, di spiritualismo, di neocriticismo, così nel problema pratico si potrebbe chiamare della doppia causalità pratica. I sostenitori di questa dottrina, pur tra molte varietà individuali, sono tutti concordi nel porre due serie distinte di fatti: una che ubbidisce alla causalità meccanica, l'altra che è iniziativa e creazione o (come si dice) ubbidisce alla causalità per la libertà: due serie, che si compenetrano o si alternano in ogni istante e interferiscono l'una nell'altra, onde nell'atto volitivo ci sarebbe dell'una e dell'altra, il

motivo piú forte e la libera scelta. Siffatta soluzione, sebbene presenti qualche estrinseca simiglianza con quella da noi sostenuta, sostanzialmente ne è diversissima, perché la nostra è fusione di necessità e libertà, e questa è giustapposizione, la nostra, conciliazione, e questa, transazione; e al pari di ogni giustapposizione e transazione scontenta entrambe le parti contendenti o cade in braccio ora all'una ora all'altra. Quando nelle teorie di codesta scuola si afferma che la libertà c'è, ma che ci sono anche cause tendenti a diminuirla, che gli atti volontarî sono reali, ma reali sono altresí gli atti involontarî, non si riesce a intendere come mai una serie di fatti, che ha in sé la sua legge (la libertà, la volontà), possa soggiacere a fatti che seguono altra legge (diminuzione di libertà, involontarietà di atti): se ciò accade qualche volta o molte volte, è da sospettare che accada sempre e che quella superstite libertà sia larva di libertà, illusione. Del pari, quando si ode affermare che accanto alla causalità con equivalenza di cause ed effetti o con la prevedibilità dell'effetto mediante la causa operi un'altra causalità, in cui l'effetto non equivalga alla causa, e non solo non sia prevedibile, ma solo dopo accaduto lasci scorgere la sua causa, nasce il dubbio che una di quelle due asserite causalità non sussista, perché o l'effetto è equivalente alla causa, e tale dev'essere sempre, o non è equivalente, e tale non sarà mai; o è prevedibile mediante la causa, e si potrà prevederlo sempre, o non è prevedibile, e non si potrà prevederlo mai. I deterministi e gli arbitraristi radicali hanno la lealtà dell'errore, e sono rari, perché rari sono gli spiriti energici; ma la dottrina della doppia causalità si tinge di un belletto di verità, col quale seduce molti e particolarmente gli spiriti irresoluti e fiacchi (cattiva seduzione che appartiene altresí al dualismo, allo spiritualismo, all'agnosticismo, al neocriticismo, in cui quella dottrina rientra come caso par-

ticolare). Riconosciuta l'assurdità del determinismo e dell'arbitrarismo (e la loro presenza medesima, quell'energica presenza, è un'autocritica), bisogna soddisfare l'esigenza che essi rappresentano con un nuovo concetto unitario, e non già con la somma di due errori.

Carattere di essa come transazione e transizione.

La dottrina della doppia causalità ha avuto la sua importanza storica, non in quanto transazione ma piuttosto in quanto transizione e graduale approssimazione al concetto vero, pel suo introdurre nella concezione naturalistica un elemento di fermento e di dissolvimento: il concetto di una causalità mediante la libertà, cioè di una causalità che è tale di solo nome. Ma logicamente la libertà non può tollerare accanto a sé la causalità, e delle due serie poste una delle due non è reale in sé, ma semplice prodotto particolare dell'altra: la causalità meccanica non è un fatto, e nemmeno una concezione, ma è strumento foggiato ai proprî fini dalla stessa libertà spirituale. E soltanto in questo significato si può concedere che la libertà si giovi della causalità per effettuarsi; cioè si deve ammettere che lo schematizzamento delle percezioni in serie di cause ed effetti diventi anch'esso presupposto di volontà e di azione. La conoscenza storica che precede la volizione, come include in sé di necessità universali filosofici, così può includere anche universali empirici, concetti e pseudoconcetti, la coscienza della produttività dello spirito e gli schemi mnemonici nei quali questa produttività è fissata, e pei quali essa appare bensí meccanica, ma soltanto a chi dimentichi che meccanici sono gli schemi stessi.

II

LA LIBERTÀ E IL SUO OPPOSTO

IL BENE E IL MALE

Poiché l'atto volitivo è libertà, la domanda se in un dato caso si sia stati o no liberi, vale esattamente quest'altra: se in quel caso si sia avuta in effetto una volizione (azione). Domanda che a sua volta si distingue e determina in due altre: prima, se ciò di cui si ricerca sia azione o accadimento, e di conseguenza se sia o no da considerare atto individuale (per es.: del giacobinismo la colpa, o la gloria, fu del Voltaire e del Rousseau? della disfatta di Waterloo la colpa fu del maresciallo Grouchy?); e seconda, se si tratta veramente di azione, quale sia stata propriamente quell'azione (per es.: quale fu la parte rispettiva del Voltaire e del Rousseau nella divulgazione dello spirito rivoluzionario e del modo di pensare giacobino? Che cosa seppe e volle veramente il maresciallo Grouchy, quando, invece di dare ascolto all'Exelmans e ad altri suoi generali e marciare dove tonava il cannone, si attenne letteralmente agli ordini ricevuti e assalì il corpo prussiano del Thielmann?).

La libertà dell'azione come realtà dell'azione.

Un terzo significato, se cioè in un istante del tempo si sia avuta un'azione qualsiasi o non piuttosto vuoto e totale assenza di azione, è da porre da banda. La sola possibilità che l'individuo veramente non operi, è ch'egli sia morto totalmente o parzialmente, di morte, come si dice, fisiolo-

Inconcepibilità dell'assenza assoluta di azione.

gica o di morte spirituale: che sia cadavere o folle. E il vanto di parificare i poveri folli coi colpevoli e coi delinquenti è da lasciare, se mai, ai pensatori della «Nuova scuola del diritto penale». In ogni altro caso, l'uomo opera sempre, vuole sempre, ed è sempre libero e responsabile, perché la vita, fintanto che dura, non è altro che tessuto continuo di volizioni, epperò di atti liberi. Si è responsabili anche degli atti che conferiscono a mettere sé medesimi in condizioni di follia piú o meno transitoria e d'irresponsabilità: come è il caso dell'ubbriachezza, dei pericoli morali imprudentemente suscitati, e via dicendo. In nessun punto della vita, per quanto si cerchi, si trova il praticamente indifferente.

Anche le azioni che sembrano non volute e non libere perché abitudinarie, meccanizzate, istintive, sono volute e libere; né già per la considerazione (del resto in sé verissima) che gli atti di abitudine pur furono una volta atti di volontà, ma perché, sebbene siano diventati fatti quasi esterni all'individuo volente, sempre la volontà è quella che li lascia operare, ed essa sempre può arrestarli: quelle abitudini sono da considerare come condizioni di fatto, che ogni nuova volizione modifica, anche quando par che le accetti. Una macchina è l'opera non già del braccio che la muove, ma di cento e mille braccia che precedentemente si mossero a costruirla; pure, costruita che sia, quel che la mette in moto è sempre l'opera di un braccio, un atto di volontà, cosí come un atto di volontà può arrestarne il movimento e promoverne altresí la disgregazione e distruzione.

La non-libertà come antitesi e contrarietà.

Esclusa come impensabile l'assenza assoluta di libertà nell'azione (e nell'esistenza in quanto azione), ed esclusa già prima la presenza nella libertà di qualcosa diverso da essa (la cosí detta causalità), non rimane meno indubitabile che nella libertà c'è il momento della non-libertà.

Ma c'è come momento, nel seno suo stesso, e non come elemento che vi s'introduca di fuori. Perché ogni volizione è insieme nolizione, come ogni affermazione è negazione; ogni amore, come si sa, è odio, e piú si ama piú si odia: Antigone, nata a intensamente amare, appunto per questo era nata a profondamente odiare. Ora, ciò che si odia nell'amare, ciò che si aborre nel volere, codesto interno nemico che non è semplice assenza di volontà o presenza di cosa estranea e indifferente, è nient'altro che l'opposto o contrario della libertà, il momento della contradizione nel processo volitivo e formante tutt'uno con questo processo.

Arbitrarietà e nullismo della non-libertà.

La libertà è nesso indissolubile di necessità e libertà; e la forza che tende ad annullarla, l'antilibertà, è la scissione di quel nesso, l'analisi di quella sintesi. Da una parte essa mira a far piombare la libertà nel nulla, tirandola verso l'inerzia; e, dall'altra, a farle spiccare il salto nel vuoto, spingendola all'arbitrio, che è conato sterile: due movimenti opposti ma del pari disperati e che, per le considerazioni già fatte circa il determinismo e l'arbitrarismo, passano l'uno nell'altro e s'identificano. Epperò l'opposto della libertà viene qualificato, indifferentemente, o come il passivo per sé preso che si oppone all'attivo, il fatto che resiste alla nuova creazione; o come l'attivo, per sé preso e astrattto, che si oppone al passivo, l'arbitrio che si oppone alla libertà. L'antilibertà è o il fatto bruto o l'arbitrio; ma il primo si risolve a sua volta in arbitrio, e il secondo in fatto bruto. Solo per un atto d'arbitrio, ciò che deve proseguire nello svolgimento può essere fissato come fatto e apparire fatto bruto; e solo per una persistenza in quel fatto che si vorrebbe oltrepassare, l'arbitrio si può riempire della parvenza di un contenuto. L'assunto è in entrambi i casi contradittorio; e la mancanza di libertà, che è il comune tentativo di risolvere quell'assunto, è anch'essa contradizione.

Il bene come libertà e realtà, e il male come l'opposto.

La libertà e il suo opposto, la libertà e la sua interna contradizione, la libertà e l'arbitrio, è ciò che si designa coi termini di bene e male: termini ai quali da noi si dà significato del tutto generico, togliendoli a rappresentare tutte le altre coppie di opposti che si sogliono discernere nel campo dell'attività pratica: giovevole e dannoso, utile e disutile, onesto e disonesto, meritorio e colpevole, pio ed empio, lecito e peccaminoso, e via dicendo. Formole codeste, che o rispondono, come si vedrà piú oltre, a sottodistinzioni dell'attività pratica, o sono una medesima distinzione, variamente formolata con riferimento a classi psicologiche. Ma al fine di venir considerando l'attività pratica in genere si puo ridurle tutte a quella del bene e del male, senza ulteriore specificazione in bene morale o bene utilitario, in male morale o male utilitario, o altra che possa darsene, e senza riguardo al vario materiale empirico onde si riempiono.

Critica del monismo astratto e del dualismo di valori.

Che il bene o il male pratico siano da concepire come la volontà e l'antivolontà, il bene come la realtà e il male l'irrealtà del volere, il bene come qualcosa di positivo, il male di negativo, — è la soluzione che nasce spontanea dalla impossibilità di pensare le due altre, diverse da essa: quella, cioè, che considera la distinzione tra bene e male come insussistente (monismo astratto di valori); e l'altra che considera il bene come trascendente rispetto alla realtà, la quale sarebbe sempre male e il bene si degnerebbe di tanto in tanto o di volta in volta di discendervi a introdurvi il suo raggio luminoso (dualismo astratto di valori). Per la critica della dottrina monistica astratta fa d'uopo distinguere tra le scuole che negano non solo la distinzione di bene e male, ma anche tutte le distinzioni analoghe in ogni altro campo dell'attività, compreso quello del pensiero; e le scuole che lasciano sussistere la distinzione in altri campi, e la negano nel campo pratico.

Le prime, negando la distinzione stessa di vero e falso, conducono a una sorta di suicidio della Filosofia; le seconde, negando soltanto quella tra bene e male, e con ciò il carattere attivistico della pratica, sono il suicidio della Filosofia della pratica: vale a dire, le une e le altre si fondano sopra errori già da noi confutati e superati e nella critica dei quali sarebbe ozioso insistere. Quanto alla dottrina dualistica (che è quella comune tra i professori di filosofia ben pensanti, ossia tra i pigri e i pigerrimi), sarà da prenderla sul serio e ridiscuterla quando dai suoi sostenitori si riuscirà a spiegare in qual modo, secondo essi, la Realtà possa sottomettersi al giogo a lei straniero del Valore e della Bontà, i quali, nell'ipotesi, le sarebbero inferiori per ciò stesso che sarebbero irreali: quella viva, questi morti; quella come i «quattro indiavolati» del Giusti, intenti a far di sí; questi come i «dugento citrulli» dello stesso poeta, a dir di no. Ché se poi Valore e Bontà sono reali, saranno essi la vera Realtà; e quella designata prima con tal nome sarà finta realtà, del tutto identica a ciò che da noi è stato designato come il momento della contradizione e dell'arbitrio, operante nel seno stesso dell'attività pratica.

Le obiezioni all'irrealtà del male.

Certamente, anche contro la tesi del male come qualcosa di negativo e d'irreale, e del bene come esso solo positivo e reale, è stata mossa un'istanza formidabile, affermandosi che essa urti contro il buon senso. Come? Il male è irreale? è un niente? Irrealtà e niente è, per es., la bricconata d'un malvagio che lancia una calunnia la quale accolta e creduta danneggia un onest'uomo; irrealtà e niente (per togliere l'altro esempio dal mondo economico) la passione che trascina il giocatore alla miseria, alla follia o ad ammazzarsi? Dunque il mondo è tutto buono, tutto roseo, tutto dolce; e i delitti, e le viltà, e le stoltezze, e le turpitudini sono illusione; e non c'è ragione di piangere, anzi il sentimento della vita dovrebbe espri-

mersi in un perpetuo sorriso, come quello che è sulle labbra dei feriti guerrieri nei marmi di Egina? — Ma il buon senso e gli avvocati di esso stiano tranquilli. Se il male è un niente, ciò non vuol dire che sia niente; se la vanità, che par persona, è vanità e non persona, ciò non vuol dire che non abbia realmente l'apparenza di persona e non debba essere realmente contrastata e dissipata. I saggi i quali, per avere trovato la definizione del male, negano poi il mal di denti o, come lo stoico Posidonio, smentiscono la gotta che li trafigge, meritano che Giambattista Vico irrida ai loro « tumori di parole » e « arguzie di argomenti », e li ammonisca solennemente che nessuna filosofia salva dall'ambascia per « le mogli che infantano » e pei « figliuoli che nei morbi languiscono »! Il mondo è, per l'appunto, quel miscuglio di male e di bene, che dice il buon senso; il dolce vi è temperato sempre dall'*amari aliquid*; e non si può adeguatamente esprimerlo né nel solo pianto né nel solo riso. La dottrina da noi sostenuta non vuole già abolire la coscienza del male, ma semplicemente la falsa credenza che esso sia qualcosa di sostanziale; e con ciò impedire che si accresca un male con l'altro, il male con l'errore, il turbamento morale con l'oscurità mentale.

Il male nella sintesi e fuori della sintesi.

Il male o è avvertito come male, e in questo caso vuol dire che esso non viene realmente attuato, ma si attua in sua vece il bene. Il giuocatore dell'esempio, nel momento in cui sa di danneggiarsi economicamente, non gioca: la sua mano è fermata, ed è fermata perché sapere (in senso pratico) equivale a volere, e sapere il danno del giuoco significa saperlo come danno, cioè ripugnare al giuoco. Se la mano riprende i dati o le carte, ciò accade perché in lui si oblitera quel sapere, vale a dire perché egli cangia volere; e in questo caso il giuoco non è piú avvertito come danno, ossia è voluto, ossia, in quell'istante, ridiventa per lui bene perché soddisfa un suo bisogno. Il calunnia-

tore, se avverte l'idea, o meglio, l'impulso da cui è preso, come calunnia, per ciò stesso vi ripugna e non pronunzia quelle parole maligne; e in tal caso non è calunniatore ma onest'uomo, che resiste a una tentazione (altra definizione non si può dare dell'onest'uomo se non questa: che resiste alle tentazioni). Ma se invece le pronunzia, ciò vuol dire che la ripugnanza opposta non c'era o non c'è piú, e che quelle parole non sono piú per lui atto malvagio di calunnia, ma semplice sfogo del suo bisogno di divertirsi o di respingere il male che gli è stato fatto; cioè, sono un bene. Parimente, chi asserisce il falso, chi si rende colpevole di errore, se avvertisse veramente sé medesimo in quell'atto come leggiero o ciarlatano o sleale, ammutirebbe; e se parla e scrive e stampa spropositando, ciò accade perché in lui o non c'è o si è temporaneamente soppressa o infinitamente attenuata la volontà del vero, il proposito di ricercarlo e di diffonderlo, e a quella volontà si è sostituita l'altra di sottrarsi a un lavoro penoso o di procacciarsi facile lode e lucro: a un bene è sottentrato, dunque, un altro bene. Di solito si ammette che noi vogliamo il bene e facciamo il male: « non faccio il bene che voglio, e faccio il male che non voglio » (οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω), diceva san Paolo [1]. Per illusione psicologica, una serie di momenti ed alternanze viene semplificata in un sol atto, insussistente perché contradittorio.

I giudizî affermativi del male come giudizî negativi.

Cosicché il male, quando è reale, non esiste se non nel bene che gli contrasta e lo vince, epperò non esiste come fatto positivo; quando invece esiste come fatto positivo, è non già male ma bene (recando, a sua volta, come ombra un male, contro cui lotta e vince). I giudizî che diamo nel giudicare malvagia o stolta un'azione, falsa un'affermazione, brutta un'opera d'arte, sono tutti metaforici: con

[1] *Rom.*, VII, 19.

essi intendiamo dire non già che vi sia un'esistenza che si chiama male, errore, bruttezza, stoltizia, ma che c'è una particolare esistenza e ne manca un'altra. Chi ha lanciato una calunnia, dissipato il proprio patrimonio, imbrattato una tela, stampato un libraccio non merita, a rigor di termini, denominazioni negative: giudicare significa porsi nelle condizioni della persona giudicata, e, in quelle condizioni, non c'era né male né bruttezza né errore né stoltizia, perché, se ci fossero stati, gli atti che sono oggetto del giudizio non sarebbero stati compiuti, e in quanto sono stati compiuti, meritano giudizio positivo. Ma con la forma negativa di quei giudizî si vuol ben fermare che un particolare atto è quello e non altro: atto utilitario e non già morale, fatto commerciale e non già letterario o scientifico, e via dicendo.

Conferme della dottrina.

Osservazione antichissima è che tutti cercano il proprio bene e nessuno vuole deliberatamente il proprio male, e perciò che se l'uomo praticamente buono è il sapiente, il malvagio non può essere altro che l'ignorante. Ora, togliendo alla tesi la patina intellettualistica che le rimane attaccata e traducendo sapienza e ignoranza in termini pratici, si vede che anche qui la malvagità è considerata come limite, come la mancata tendenza a un bene e non come la volizione di un male. La dottrina da noi esposta chiarisce altresí il quesito se pecchi maggiormente chi ha coscienza del male, o colui che non l'ha punto. E certamente colui che è del tutto privo di coscienza morale è da giudicare moralmente innocente, laddove chi ne è piú o meno fornito è perciò stesso piú o meno peccatore, e tale lo rende la legge stessa da lui conosciuta (τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου, diceva altresí san Paolo [1]). Ma a questo modo non si mette il moralmente inconsapevole in

[1] *Rom.*, VII, 7.

una condizione di lode e di superiorità rispetto al consapevole e peccatore: perché quella dichiarazione d'innocenza è la più grave delle condanne, riconoscendo nell'individuo cosí giudicato perfino l'impotenza a peccare, e perciò negandogli insieme la potenza di fare il bene, posto che la possibilità di peccare è tutt'una con quella di fare il bene. Il poeta desta ammirazione; ma chi non sapesse esser altro che poeta, e fosse incapace di ragionare e operare, sarebbe un deficiente. L'uomo accorto viene lodato; ma chi è soltanto uomo accorto, non può essere lodato. L'animale è creatura degna di ogni riguardo; ma dare dell'animale a un uomo, cioè dirgli che egli non sia altro che animale, suona ingiuria grande. In altri termini, considerando come bene tutto ciò che l'uomo effettivamente fa, non s'intende cancellare la distinzione tra una forma e l'altra dell'attività umana, e tra un atto e l'altro: tra l'uomo utilitario e l'uomo morale, tra la produzione fantastica e la produzione logica, tra l'animale (in senso ideale) e l'uomo. E nemmeno si vuole intendere che bisogni astenersi da quelle enfatiche espressioni di carattere negativo, che diciamo ogni istante agli altri e a noi stessi, e in forza delle quali esortiamo e sferziamo noi stessi e gli altri a non indugiare nel già raggiunto, e a salire a modi sempre più alti di esistenza.

I poli del sentimento (piacere e dolore), e loro identità con gli opposti pratici.

E qui ci è dato riattaccare un filo che avevamo lasciato cadere nel trattare del sentimento: la distinzione del sentimento nei due poli del piacere e del dolore, intesi non come distinzione psicologica di piú e di meno e come gradazioni di stati misti, ma come distinzione filosofica di stati puri, di termini veramente opposti. Quando il vago e indeterminato concetto di «sentimento» s'indirizza ai fatti teorici e dalla filosofia teoretica viene determinato come attività estetica o pensiero speculativo o in altro modo siffatto, i termini di piacere e dolore, per parlare con esat-

tezza, non gli appartengono. L'attività teoretica pura, come si è veduto, considerata per sé, ossia astrattamente, non può polarizzarsi: coglierà sempre il bello, sempre il vero. Solo in quanto l'attività teoretica è, insieme, per la legge dell'unità dello spirito, attività pratica, anche per essa, se non proprio in essa, ha luogo la polarizzazione di bene e di male, che in quel caso si chiamano vero e falso, bello e brutto. Indirizzato invece il concetto di «sentimento» verso i fatti pratici e determinato dalla Filosofia della pratica come sinonimo dell'attività pratica (della quale il sentimento formerebbe, come si dice, il carattere spiccante e distintivo), è chiaro che a esso spetta immediatamente, e non piú solo mediatamente, quella polarità di bene e di male. Bene e male diventano in quel caso ciò che i teorici del sentimento chiamano piacere e dolore: termini identici coi precedenti, perché il sentimento, in quel caso, è stato reso identico con l'attività pratica genericamente considerata.

Dottrine circa il piacere e la felicità: critica.

Questa considerazione del piacere e del dolore come sinonimi del positivo e del negativo pratici giova a metter fine a una lunga serie di dubbî mossi intorno a tali concetti. Apparirà, di conseguenza, vuota la disputa se il piacere sia positivo o negativo, e se sia positivo o negativo il dolore, e se l'uno e l'altro siano entrambi negativi: vuota, posto che «piacere» significa nient'altro che «positivo», e «dolore» nient'altro che «negativo». Tutt'al piú si potrà concedere che al dolore spetti anche una positività, la positività del negativo, la logica e reale esistenza del polo negativo. E di verità altrettanto lampante, e da non meritare enunciazione e molto meno sforzi di dimostrazione, apparirà ormai l'affermazione, che l'uomo si propone sempre a suo fine il piacere; giacché, posto che il piacere non sia altro che l'attività, è ben naturale che l'uomo non abbia altro fine che il piacere, cioè l'attività, la vita stessa. E la

correzione proposta da altri, che l'uomo voglia non il piacere, ma l'attività alla quale il piacere segue come risultamento, è poco giusta, perché quei due termini non sono distinguibili, e il risultamento non è separabile dall'attività: il piacere del viaggiare non è separabile dal viaggiare. Tutt'al piú, quella polemica ritiene efficacia contro l'empirismo che restringe il piacere a un gruppo arbitrariamente determinato di fatti piacevoli, l'attività ad alcune manifestazioni particolari dell'attività raccolte in gruppo o classe e scambiate pel concetto universale di essa. Infine, mercé l'identificazione del piacere e del dolore col bene e col male pratico in genere cadono tutte le dispute sul concetto di felicità: se sia distinto o no da quello dell'azione buona (praticamente coerente), e se l'uomo si proponga come fine la felicità. «Felicità» è eguale a «piacere», e «piacere» eguale ad «attività». Volere il bene (cioè bene ed energicamente volere), ed essere felici, sono il medesimo. Chi poi ha obiettato che l'uomo non vuole la felicità, ma una determinata felicità, non il piacere, ma un determinato piacere, non il bene, ma un determinato bene, ha avuto ragione, ma non ha fatto altro che distinguere tra l'uomo volente in atto e la teoria della volontà che il filosofo costruisce. Se Tizio vuole in questo momento andare a letto e Caio fare una passeggiata sotto l'imminente luna, il letto e la luna riguardano Tizio e Caio: pel filosofo, non c'è né Tizio né Caio, ma l'uomo in universale; non c'è né letto né luna, ma il piacere e il bene.

I concetti empirici intorno al bene e al male.

L'attività pratica o volontà, lotta di bene e male, può essere, secondo le occorrenze del discorso e secondo le varie situazioni della vita, lumeggiata ora da uno ora da altro aspetto di quella sua unità indissolubile. Si ottengono per tal modo concetti unilaterali, che in quanto tali sono empirici e ridiventano filosofici solo nel pensamento dell'unità di cui fanno parte. Accade come della spazialità, che può es-

sere in geometria analizzata e scissa in una prima, seconda e terza dimensione, ma che in quanto spazialità è un *unicum* e non ha né una né due né tre dimensioni; sicché quando dal misurare o dal costruire tipi di misurazione si passa a pensare una di quelle dimensioni, ci si accorge di non poterla pensare se non con le altre due insieme, cioè non come una, due e tre, ma come unità organica. Ma poiché quei concetti pratici, che si fondano sulla natura antitetica e dialettica della volontà, hanno avuta molta importanza, giova ricordarne e chiarire alcuni tra i piú frequenti.

Dover essere, ideale, potere inibitivo, imperativo.

Se l'attenzione si affissa principalmente alla lotta contro l'inerzia e l'arbitrio, la volontà in questa lotta e divenire si pone come qualcosa che non è ma deve essere, che non è reale ma ideale. Se nella stessa lotta si dà risalto alla bellezza di quest'ideale, esso appare dolce e sorridente, quasi visione letificante e beatificante; e se invece si dà risalto allo sforzo del suo divenire, l'ideale può essere metaforizzato come volontà opposta a volontà, volontà legittima contro quella ribelle, e prende allora cipiglio brusco e duro, e i nomi di potere inibitivo o d'imperativo, che vieta l'arbitrio e comanda la libertà.

Male, rimorso, ecc.; bene, soddisfazione, ecc.

Lumeggiando la sintesi pratica sotto l'aspetto negativo o del male, si ottengono i concetti dell'accecamento ostinato (*cor induratum*), dell'inquietezza e dello scrupolo, che rendono vigili e guardinghi, dell'umiltà, che non lascia dimenticare quanto sia facile scivolare nel male. Ed è degno di nota che assai meno ricca è la serie di vocaboli e concetti empirici che si riferiscono alla soddisfazione del bene, alla vittoria riportata sopra sé stessi, alla tranquillità della coscienza; forse appunto perché a celebrare il piacere della vittoria c'è minore interesse pratico che non a inculcare la necessità della lotta e l'aborrimento dal male. A che richiamare l'attenzione sulla gioia e sul riposo quando gli uomini sono fin troppo inclini a concedersi

l'una e l'altro; e la Vita, essa, non se li concede, e a una soluzione fa succedere nuovi problemi, a un pericolo superato nuovi pericoli e la necessità di nuove lotte? Importa perciò volgere la maggiore somma di attenzione a quegli aspetti dai quali piú volentieri ci si svia. Infine, questi varî aspetti si possono mettere in relazione con la frequenza maggiore o minore onde ciascuno di essi appare negli individui, venendosi per tal modo a costruire gli ulteriori concetti della virtú e del vizio, e i concetti-tipi dell'uomo virtuoso, dell'uomo onesto, dell'uomo ponderato, dell'uomo abile, e del vizioso, del disonesto, dell'irriflessivo, dell'incapace, e via dicendo.

Incapacità di essi a servire da principî pratici.

Anche questi concetti empirici della pratica sono talvolta, per soddisfare frettolosamente il bisogno speculativo, irrigiditi in concetti filosofici. E perciò, nelle indagini intorno al fondamento della pratica, si ode sostenere da alcuni che il principio pratico sia il dovere o l'imperativo; da altri, l'idea o l'ideale; da altri, la gioia del bene, o l'aborrimento dal dolore, o la virtú, o l'entusiasmo; e ciascuno di quei diversi teorici ha occhio acuto nello scorgere i difetti delle teorie avverse, ma miope pei difetti della propria. I propugnatori dell'ideale satireggiano la forma poliziesca e sbirresca dell'imperativo categorico; quelli dell'imperativo e del dovere deridono la forma quietistica e di beato rapimento, che è propria della contemplazione degli ideali; quelli della fuga dal dolore non risparmiano sarcasmi agli assertori della gioia; quelli della gioia chiamano ipocriti i piagnoni del dolore, che si procurano anch'essi godimenti e amano anch'essi la vita, *si non caste, caute*. La verità è che tutti del pari, in quanto filosofi, sono nel torto, perché tutti colgono il principio della volontà non già in sé stesso, cioè come la volontà stessa, ma in un concetto empirico che ne dà un aspetto astratto e mutilato. E, d'altro canto, tutti hanno

anche ragione, perché quegli aspetti sono tutti reali, e in ciascuno si possono mostrare impliciti gli altri. L'imperativo categorico, per es., chiude in sé e la volontà (che è vera volontà in quanto comanda sé medesima), e la gioia di essere quel che si vuol essere, e il dolore del non essere, e l'ideale, e la sua necessità di attuarsi e perciò di entrare in lotta contro l'irrealtà, facendosi, per tal modo, imperativo; e via discorrendo.

Loro carattere.

Se nessuna di queste formole, a cagione del suo carattere empirico, è atta a designare con esattezza il principio della Filosofia della pratica, e tutte ne sono sineddochi piú o meno comode, nessuno di questi concetti deve essere trattato come concetto rigoroso, perché, trattato cosí, non c'è nessuno di essi, per giustificato che paia, il quale non possa suscitare e non abbia suscitato ribellioni. All'« uomo del dovere » è stato rimproverato che, attenendosi egli rigidamente al dovere, non adempia veramente il dover suo, perché dimentica lo slancio del cuore; all'« uomo virtuoso », che cessi quasi di esser tale pel solo fatto che della virtú fa professione; all'« onest'uomo », che non v'ha peggior canaglia della gente onesta; al « *pius Æneas* », che la sua pietà è egoismo; e, in genere, in tutti questi casi si è ricordato che un po' di vizio è indispensabile alla virtú come la lega ai metalli. Anche al pentimento e al rimorso, cotanto raccomandati come procedimenti di purificazione, non sono mancati gli obiettanti: e non basta (si è detto) che si sia commesso un male? bisogna anche aggravarlo col perdervi tempo intorno, quasiché col pianto e col dolore si rimedî a quel danno? Ma altri ha risposto che, considerata l'umana nequizia, meglio è eccedere nel rimorso che passarvi sopra leggermente. All'umiltà è stato contrapposto, come piú virile, il *sume superbiam*, e piú nobile, la *laudum immensa cupido*; all'abito del tormentar sé stessi, il *servite Domino in lætitia*: come, per contrario, colui che è troppo

fiducioso in sé è stato ammonito con l'altro detto, non meno biblico, del *beatus homo qui semper est pavidus*. Obiezioni e risposte, che possono tutte serbar valore e verità per le situazioni empiriche cui si riferiscono, ma che non serbano né valore né verità nella filosofia, per la quale tutte sono false, perché si fondano su distinzioni non filosofiche. Il rimorso, per es., non ha valore per sé, ma come passaggio all'attività, che senz'esso non si effettuerebbe e che anzi è quel rimorso stesso: l'abito virtuoso non ha valore per sé, ma solo in quanto si viene facendo e si conserva con continui sforzi; il dovere non può essere diverso dallo slancio dell'animo, né entrambi differiscono dall'atto volitivo; la fiducia è insieme trepidazione; l'umiltà fa tutt'uno con la superbia del merito. Pel filosofo, insomma, la dialettica della volontà si assolve tutta quanta nel concetto della volontà, intesa nella sua attualità e concretezza, e perciò come il farsi del bene contro il male e attraverso il male.

III

L'ATTO VOLITIVO E LE PASSIONI

La molteplicità delle volizioni e la lotta per l'unità.

Se le volizioni si seguissero l'una l'altra, per cosí dire monadisticamente, ciascuna chiusa in sé, semplice, impenetrabile, irrelativa, sarebbe impossibile rendersi conto del momento ch'è in esse della contradizione, dell'arbitrio, del male. Ma, in verità, l'individuo è sollecitato a un tempo da molteplici, o, per parlare piú esattamente, da infinite volizioni; in ogni istante, egli è microcosmo, e in lui si riflette tutto il cosmo e a tutto il cosmo egli reagisce, volendo in tutte le direzioni. Questa infinità di volizioni, che è di ogni individuo, può essere comprovata da quanto accade nell'apprendere le opere della poesia, dove si vede che uno stesso individuo è capace di rifare in sé le più varie e opposte disposizioni psicologiche, e sentirsi a volta a volta mite e sanguinario, goditore e austero, Achille e Tersite: il che non potrebbe se di tutti quegli atteggiamenti volitivi non avesse in sé stesso in qualche modo l'esperienza. Ma anche se si voglia restringersi a quelle volizioni che piú direttamente si congiungono alla situazione storica determinata (sebbene ogni situazione storica sia, in realtà, situazione cosmica), a quelle che si chiamano volizioni del momento, si ha sempre, se non un caos, certo una molteplicità, o per lo meno una dualità di volizioni.

Se a quel caos, a quella molteplicità, a quella dualità l'individuo si abbandonasse, sarebbe in sull'istante dilacerato, frantumato, distrutto. Ma egli non vi si abbandona, anzi è individuo, cioè volitivo e operante, appunto perché rinunzia alla falsa ricchezza dell'infinito o a quella angosciosa della molteplicità e dualità, attenendosi di volta in volta a una volizione sola, che è la volizione corrispettiva alla situazione data.

Molteplicità e unità come male e bene.

La volizione è dunque risultamento di una lotta nella quale l'individuo ricaccia indietro tutte le altre infinite volizioni. E quando, in questa lotta, la volizione unica non si afferma a pieno, si rimane in balía della molteplicità; e l'arbitrio si volge a una volizione che non è quella che si dovrebbe volere e che si sente di volere e che si vuole in qualche modo; e la volontà è scissa in varie direzioni e contradittoria, l'azione non è positiva ma negativa, non veramente azione, ma piuttosto passività. La molteplicità delle volizioni genera dunque il momento dell'arbitrio, della contradizione, del male nell'attività pratica. La quale si potrebbe definire: la volizione che vince le volizioni; come il contrario di essa, l'arbitrio, è il contrasto delle volizioni alla volizione.

Le volizioni escluse, e le passioni o desiderî.

Le volizioni, che volta per volta vengono ricacciate indietro ed escluse per far luogo all'atto volitivo, sono variamente designate nel linguaggio comune e in quello degli psicologi come appetiti, tendenze, impulsi, affetti, voglie, velleità, aspirazioni, desiderî, passioni, e simili. Ma a noi, secondo il nostro solito, non importa andare formando o difendendo simili classi in senso naturalistico e psicologico; né, per conseguenza, distinguere l'appetito dal desiderio o l'affetto dalla passione, con limiti di necessità malcerti o arbitrarî. Quel che ci preme è solamente la distinzione netta, e il limite non arbitrario ma reale, tra la volizione e le volizioni, o, come ora pos-

siamo dire, il rapporto tra la volizione vera e propria, e le passioni o desiderî.

Passioni o desiderî come volizioni possibili.

Le passioni o desiderî sono e non sono volizioni: non sono volizioni rispetto alla sintesi volitiva, che escludendole le annulla come tali; sono invece volizioni, se si considerano in sé, perché possono, in condizioni mutate, formare il centro di nuove sintesi. Si suol dire che non si può volere l'impossibile, ma che ben si può desiderarlo. E il detto non è esatto, perché l'impossibile, il contradittorio, non è oggetto nemmeno di desiderio. Nessuno desidera trovarsi contemporaneamente in due luoghi diversi, o costruire un triangolo che sia insieme quadrato; e se anche si manifestano a parole di siffatti desiderî assurdi, le parole sono assurde, ma i desiderî o non saranno quelli che si asseriscono o non sussisteranno nemmeno come desiderî. Bisogna dire, invece, che sotto un certo aspetto tutti i desiderî (e non alcuni soltanto) sono desiderî dell'impossibile (se cioè si considerano come volizioni inattuali e in quel momento inattuabili); ma sotto un altro aspetto tutti sono possibili, anzi debbono definirsi per l'appunto: volizioni possibili. Ciò è provato dal loro diventare via via attuali, secondo che muti la situazione di fatto. Se (per recare un esempio semplicissimo) un individuo, occupato in un lavoro, ricaccia indietro con la sua volizione e azione il desiderio del cibo o del sonno, quel desiderio è nullo in quel punto, come volizione attuale; ma non per ciò perde il suo intrinseco carattere volitivo, tanto che, scoccata l'ora del pasto o del sonno, esso dalla possibilità passa all'attualità e diventa volontà di cibo e di sonno. Il sofisma precedentemente criticato, mercé cui un'azione sbagliata e cattiva (tale cioè che soggiaccia alla passione e al capriccio) viene giustificata col mostrare che ha avuto legittimo motivo e risponde a una buona intenzione, si appella a questo carattere di possibi-

lità, che è di tutti i desiderî, e artifiziosamente lo converte in carattere di attualità, sostituendo alla situazione data la situazione immaginata.

La volizione come lotta contro le passioni.

Il rapporto che abbiamo definito tra volizione e passioni o desiderî, spiega perché la volontà sia apparsa molte volte nient'altro che lotta contro le passioni, e la vita una milizia *(vivere militare est)*; e, altre volte, nient'altro che passione essa stessa. La volontà è omogenea con le passioni, e non si oppone già alla natura della passione, che è la sua natura medesima, ma alla loro molteplicità. E ben si è detto che solo la passione opera sulle passioni; e, cosí dicendo, nulla si è detratto alla forza della volontà, perché la volontà è passione tra le passioni. Persino il poeta che si libera dalle passioni oggettivandole nella contemplazione, o il filosofo che se ne libera facendole oggetto d'indagine speculativa, riesce a ciò soltanto perché può affermare sulle passioni la passione: la passione per la poesia o per la filosofia.

Critica della libertà di scelta.

Nondimeno bisogna guardarsi dall'enunciare questo rapporto in forma falsa, come accade nella cosiddetta teoria della libertà di scelta, nella quale la volontà viene concepita come facoltà che sceglie una volizione tra le altre e la fa sua. La volontà non isceglie una volizione (fuorché per metafora), ma sceglie, per cosí dire, la scelta stessa, ossia si fa volontà tra i desiderî, che non sono volontà. Né bisogna concepire le possibili azioni che restano escluse, come una graduatoria innanzi allo spirito, il quale voglia, per es., *a*, e non voglia *b*, *c*, *d*, *e*, e cosí via, pure attribuendo a esse vario valore, simboleggiato da una serie di numeri decrescenti, che dalla volontà trionfante (*a*), segnata (poniamo) con 10, via via discendono a *b*, *c*, *d*, *e*, segnate rispettivamente con 9, 8, 7, 6. In realtà, le volizioni escluse (*b*, *c*, *d*, *e*,) non ritengono, pel fatto stesso che sono escluse, valore alcuno attuale. Potranno acquistarlo, ma in altre

situazioni, diverse da quella che si ha dinanzi; e non è lecito rendere compresenti in una sola le situazioni successive, e molto meno determinarle quantitativamente e numericamente, fuorché in modo simbolico. Metaforiche e simboliche sono anche le proposizioni, che presentano la volontà talora come la volizione più forte rispetto alle passioni o desiderî, e tal'altra come la piú debole rispetto a queste, che sembrano le piú forti (secondo, cioè, che si consideri il momento attivo o il momento passivo della volontà, la sua vittoria o la sua sconfitta): forza e debolezza, intese come determinazioni quantitative, non hanno alcun luogo nel concetto dello spirito.

Significato della cosí detta precedenza dei sentimenti sull'atto volitivo.

Lo stabilito rapporto chiarisce altresí la teoria generalmente ammessa della necessaria precedenza dei sentimenti come condizioni per l'atto volitivo. L'atto volitivo è preceduto, infatti, da una molteplicità cozzante di volizioni, da un brulichío di passioni e desiderî, al quale esso sormonta, e perciò può sembrare che segua non a volizioni, ma a qualcosa di diverso dalla volizione, che sia da chiamare sentimento. E diverso è veramente, ma solo perchè plurale di quel singolare. La relazione rimasta oscura delle passioni e desiderî con l'atto volitivo è un'altra tra le cagioni, che hanno fatto sorgere e serbare la confusionaria categoria del « sentimento ».

Polipatismo e apatismo.

Finalmente, sempre in forza del rapporto che si è stabilito, restano confutate le due opposte teorie che hanno avuto corso circa le passioni: quella che fa consistere l'efficace esplicazione della vita pratica nel lasciar libero sfogo alle passioni, reputandole tutte sacre in quanto tali, e che perciò potrebbe denominarsi del polipatismo; l'altra, che predica lo sradicamento e la distruzione di tutte le passioni per fondare il dominio assoluto della ragione o della volontà razionale, e che perciò potrebbe denominarsi dell'apatismo. Il polipatismo non tiene conto, tra

le passioni, di quella per l'appunto che è la passione per eccellenza, e che sola diventa attuale ricacciando le altre: la volontà. L'apatismo, cadendo nell'errore opposto, tiene conto della sola (astratta) volontà, e perciò neppure di questa, che da sola, da astrattamente sola, è tanto impotente quanto, nell'altro caso, il caos delle passioni cozzanti.

Erroneità di entrambe le opposte tesi.

Le due enunciate teorie, che stanno ambedue in così stridente contrasto verso la realtà, solo di rado e fugacemente ardiscono affermarsi, nel corso della storia, in forma rigorosa e pura. Al qual proposito è da avvertire che non bisogna scambiare le formole teoriche, date di sopra, coi programmi di certi gruppi, sétte, associazioni o individui, che a parole propugnavano il polipatismo e l'apatismo, laddove in realtà erano, e non potevano non essere, tutt'altra e meno impossibile cosa. L'assoluto polipatismo o l'assoluto apatismo si otterrebbe dall'individuo solamente nella disgregazione e nell'annientamento; e perciò quelle sétte, gruppi, società e individui, nel conformarsi alle ricordate formole filosofiche, intendevano esprimere semplici tendenze pratiche; o, anche, quelle formole sono state loro applicate per iperbole, nell'atto di condannare quelle tendenze. Di certo, vi ha individui così fiacchi da suggerire l'immagine dell'assenza di volontà: essi corrono in qua e in là dietro a ogni loro desiderio, o lasciano aperto e indifeso l'animo loro all'impeto delle passioni che lo devasta come il vento e la gragnuola fa dei campi. Diceva il Magnifico Lorenzo (con la consueta finezza e adombrando un pensiero profondamente etico) a Piero suo figliuolo, dedito a ogni piacere e capriccio: «E' non mi vien mai voglia alcuna, che tu non te la cavi»[1]. E il giovane dissoluto, del quale il De Musset narrò la tragedia, può valere

[1] L. Domenichi, *Della scelta de motti, burle et facetie* (Firenze, 1566), p. 14.

come esempio della stessa disgregazione per opera di passioni piú violente:

> Ce n'était pas Rolla qui gouvernait sa vie:
> C'étaient ses passions; il les laissait aller,
> Comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler...

Ma anche in codesti casi estremi e tipici la volontà e il dominio delle passioni non mancano mai del tutto: altrimenti sarebbe impossibile vivere, non che un tratto di vita, un giorno, un'ora, un minuto. Per l'altro verso, un individuo, per apata e asceta che sia, non si libera mai del tutto dalle passioni e dai desiderî. Nella biografia di non ricordo piú qual santo o beato, si legge che colui era pervenuto a tal punto di perfezione, che qualunque cibo mettesse in bocca non sentiva altro sapore se non come di arida paglia. Lasciando ai competenti l'indagine circa il modo in cui potevano adempiere al loro ufficio un palato e uno stomaco cosí poco distinguenti, e circa le conseguenze che ne derivavano per l'utilità e produttività sociale di un individuo cosí stranamente perfezionato, certo è che, per nutrirsi e vivere, quel santo doveva sentire, se non altro, la periodica appetizione o desiderio della paglia come cibo. Spesso, poi, l'apatia è nient'altro che violentissima e tenace, per quanto disordinata passionalità, rivolta all'ozio. L'attività, a ogni modo, si riafferma con lo scotimento dell'apatia (stato d'inerzia prossimo alla morte), col dissolversi di quel ghiaccio, *grata vice veris et favoni*, mercé il ricomparire dei desiderî, di quei «moti soavi», di quei «palpiti», di quelle contrazioni di dolore ed espansioni di piacere, che Giacomo Leopardi ritraeva nel suo *Risorgimento*, preso da stupore come innanzi al mistero stesso della vita.

Significati storici e contingenti di esse.

Alle formole opposte del polipatismo e dell'apatismo sono toccati altri significati, contingenti e storici, che conviene accennare per impedire il solito inavveduto passag-

gio, causa di tanti èrrori, dalle tesi filosofiche alle tesi empiriche. Il ritorno al mondo e alla natura, che è uno dei tratti piú spiccanti del Rinascimento e della stessa Riforma; il diritto delle passioni, affermato dal Romanticismo nel suo periodo iniziale; il neopaganesimo, che ha dato all'Italia dei tempi nostri la poesia di Giosue Carducci; furono a volta a volta nient'altro che benefiche reazioni contro l'oziosa vita monastica del Medioevo, contro la pedanteria protestante, contro il degenere romanticismo, sprezzatore del mondo reale e sognatore d'ideali contradittorî. E reazioni benefiche furono, in tempi e condizioni diverse, l'ascesi cristiana, la povertà francescana o la rigidezza puritana. Tanto che noi sogliamo congiungere nella nostra ammirazione eroi dell'astinenza ed eroi della passione, assertori dello spirito e assertori della carne; i quali, in forme diverse perché in situazioni storiche diverse, vollero tutti e sempre l'elevamento dell'uomo. Ognuna di quelle forme storiche può essere, com'è stata, oggetto di biasimo e di satira; ma solo se venga còlta nel periodo di decadenza, quando ha già assoluto il proprio cómpito e non è piú veramente sé stessa, ma la sua spoglia inanime. I frati delle novelle cinquecentesche non sono piú i compagni di san Francesco, cosí come gli scostumati italiani della tarda Rinascenza non sono gli operosi mercanti e filologi e artisti, che la promossero; e sarebbe grave mancanza di senso storico trasportare agli uni i caratteri degli altri, come si usa dagli spiriti superficiali o partigiani. Un medesimo fatto storico (fu detto argutamente) suole presentarsi due volte nel tempo, ma la prima come tragedia, la seconda come commedia.

Il signoreggiamento delle passioni, e la volontà.

Le forme storiche che abbiamo ricordate, e che sono parse casi tipici di sfrenata o di repressa passione, hanno veramente valore positivo, perché rappresentano la sintesi pratica, che variamente vince e contiene a volta a volta

le passioni divergenti e rovinose. E con ciò si è data risposta alla domanda: se si possano o no dominare le passioni, e se l'uomo sia libero o schiavo. Si dominano, e nel dominarle è la vita; non si dominano, e si fa un passo verso la morte: dominarle e non dominarle sono i poli stessi, positivo e negativo, della volontà; né l'uno si può pensare abolito senza pensare abolito anche l'altro.

Ma il lavoro del dominarle è aspro, come aspra è la vita tutta, la « dolce vita ». Le passioni, cacciate indietro e raffrenate dalla volontà, fremono in noi tumultuando, sebbene vinte. Si strappano le piante ingombranti, ma non le loro radici e i germi. L'uomo, che si considera indurato a ogni sorta di prove, è pur sempre sensibile e sofferente: l'uomo, che pare calmo, ha tuttavia nel fondo del suo essere l'agitazione. Come il lavoro che si dice fisico depone veleni in fondo all'organismo, cosí, in fondo all'anima, il lavoro che si dice spirituale. Di qui l'amarezza, che è negli uomini che hanno molto voluto e molto operato, e il loro *cupio dissolvi*, la loro aspirazione a quella riva dove tutto ha pace. Sublimemente il poeta immagina il vecchio Lutero, dopo le sue tante lotte, dopo le sue faticate vittorie, che nel mezzo del popolo da lui svegliato a nuova vita, « guardandosi a dietro », sospira:

— Signor, chiamami a te! Stanco son io;
pregar non posso, senza maledire.

IV

GLI ABITI VOLITIVI E L'INDIVIDUALITÀ

Appunto perché le passioni sono volizioni possibili e hanno sempre contenuto particolare, non è esatto considerare come passioni la gioia e il dolore, l'entusiasmo e la depressione, la contentezza e la scontentezza, la tranquillità e il rimorso, e altrettali coppie di contrarî. Queste coppie sono concetti empirici costruiti sulla distinzione dialettica della libertà e dell'antilibertà, del bene e del male; laddove i concetti empirici delle passioni debbono fondarsi sulla varia determinazione dell'attività volitiva secondo gli oggetti, per es.: passione per la celebrità, per l'arte, per la politica, per il lusso, per la vita campestre o cittadina, per la caccia, per la pesca, e cosí via dividendo o riunendo come meglio accomoda.

Stati d'animo e passioni.

Giustificata, sebbene pur sempre di carattere empirico, è anche la distinzione che si suole porre tra gli affetti, gl'impulsi, i desiderî da un lato, e le passioni dall'altro, considerando queste non già come il singolo e istantaneo desiderio o impulso che spinge a una singola azione, ma come inclinazione o abito di desiderare e volere in un certo indirizzo. In questo significato la passione sarebbe poi concetto generico (sempre empirico), che potrebbe dividersi (empiricamente) nelle varie classi della virtú e dei vizî, perché la virtú non è altro che passione o abito ad azioni razionali, e il vizio il contrario.

Le passioni intese come abiti volitivi.

Importanza e natura di questi.

Codeste passioni o abiti volitivi non sono rigidi e fissi, perché niente di rigido e di fisso v'ha nel campo del reale. Come il letto del fiume regola il corso del fiume e ne viene insieme di continuo modificato, così accade delle passioni e degli abiti volitivi che la realtà viene formando e modificando, e nel modificare forma da capo e nel formare modifica. Perciò qualcosa di arbitrario vi ha sempre nel definire gli abiti come se rispondessero a una realtà ferma e ben delimitata. Gli abiti non sono categorie né sono pensabili come concetti distinti, ma sono il simile nel dissimile, dissimile anch'esso in sé stesso, e nondimeno in certo modo discernibile da altri gruppi di fatti dissimili. La loro importanza è grande, perché costituiscono come l'ossatura del corpo della realtà. E in essi ha fondamento l'individualità, intesa come concetto empirico, nel qual caso non designa altro che un complesso di abiti più o meno duraturi e coerenti.

Il signoreggiamento delle passioni in quanto abiti volitivi.

Il carattere delle passioni come abiti volitivi, di essere insieme fisse e mobili, ossia solo relativamente fisse e solo relativamente mobili, è il principio che vale a risolvere alcuni quesiti assai dibattuti, e certamente assai gravi, di Filosofia della pratica. E in primo luogo, intendendo le passioni come abiti, la domanda se le passioni possano dominarsi o no, e nell'affermativa in quali limiti, riceve significato alquanto diverso, che spiega l'interessamento che essa ha sempre suscitato. Nulla, infatti, ci toglie così brutalmente la coscienza della libertà e della personalità, e ci fa sentire in modo così sconfortante la nostra impotenza, la nostra umana miseria, quanto il trovarci con la buona intenzione o l'appena iniziata azione dinanzi alle forze scatenate delle nostre passioni e degli abiti a quella contrarî, che col loro frastuono assordante coprono la voce debole e timida della incipiente azione, la soverchiano con la loro prepotenza e ci rapiscono per vie note e abor-

rite. Si cade allora nella sfiducia e nell'avvilimento; ci reputiamo perduti per sempre: la libertà e la volontà ci sembrano favole da adornarne le prediche e i libri dei moralisti. Il saggio che ricorda all'uomo l'assoluto imperio ch'egli ha sulle passioni, e lo esorta a non turbarsi mai e a rimemorare le venti o ventiquattro lettere dell'alfabeto affinché lo spirito abbia tempo di raccogliere le forze e di resistere e vincere, ci appare gonfio e credulo recitatore di formole o uomo frigido che non ha mai amato e odiato davvero, e che misura gli animi pieni e riboccanti degli altri sul suo, vuoto o quasi. E si ride volentieri delle « corte gambe » che hanno ideali e buone intenzioni; e si rilegge con gusto non iscevro di amarezza qualche novelletta del genere di quella volteriana: *Memnon ou la sagesse humaine*, recante in fronte la bene appropriata epigrafe:

Nous tromper dans nos entreprises,
C'est à quoi nous sommes sujets:
Le matin, je fais des projets,
Et le long du jour, des sottises;

o, tutt'al piú, si conclude che di una passione cattiva non c'è modo di liberarsi se non con un'altra parimente cattiva, di un vizio con un vizio, « come d'asse si trae chiodo con chiodo ».

Difficoltà e realtà del dominarle.

Eppure, chi si strazia e si sdegna, chi ride e conclude a quel modo, non ha ragione. Cioè, ha ragione di ridere degli ingenui saggi e degli esosi predicatori e moralisti, perché le loro sono, di certo, teorie semplicistiche e false; ma ha torto di non scorgere che semplicistica e falsa è anche la sua, che corre all'estremo opposto. Che cosa pretenderebbero gli ingenui? che le passioni sgombrassero di colpo, al primo cenno reciso, il nostro animo? Credono forse che siano tenere erbette o fiorellini, che un bimbo ha attaccato alla superficie delle zolle? E, nel tentativo di

strapparle, è giusto allora che si avvedano che esse sono invece piante rigogliose e tenaci, profondanti le loro intricate e ramificate radici assai addentro nel terreno. Se lenta è stata la formazione delle passioni, ossia degli abiti, lento sarà il processo di dissoluzione. Lento, e nondimeno guidato dalla volontà: una malattia non si guarisce con un atto temerario di volontà, ma la volontà indirizza e sorregge il processo della guarigione, e apre (come può chiuderlo) l'adito alle forze medicatrici della natura. E, appunto come per le malattie, si deve lasciare che le passioni facciano il loro corso, solo invigilando che il corso coincida con la cura. I « saggi », che spacciano ricette di cure rapide e radicali, meritano di essere considerati come i Dulcamara dei malanni morali; ma, oltre i Dulcamara, ci sono i medici, e ci siamo noi stessi, medici di noi stessi. I quali poi adopereremmo un pessimo e illusorio metodo di cura, se accettassimo la pratica, spesso raccomandata, di distrarre passione con passione, ossia vizio con vizio, aggiungendo, per tal modo, vizio a vizio; come coloro che curano i mali del corpo coi narcotici o con gli eccitanti aggiungono sovente malattia a malattia.

Gli abiti volitivi e l'individualità.

Gli abiti, dunque, non meno che i singoli atti volitivi onde furono e sono costituiti, in quanto si oppongono alle nuove sintesi volitive possono essere, e sono di continuo, vinti e modificati. Ciò riconferma la teoria che si è esposta nel criticare le pretese del polipatismo che sconoscevano la volizione per le volizioni, e la estende alla confutazione dello sconoscimento dell'abito virtuoso per gli abiti viziosi. Ma in questo campo hanno riscontro altresí le pretese dell'apatismo; e contro di esse bisogna asserire l'efficacia peculiare e grande degli abiti volitivi a dare forma concreta alla virtú. Questa seconda posizione critica è quella che afferma il valore della particolarità o individualità nel campo pratico.

Negazioni dell'individualità per l'uniformità; e critica di esse.

Ogni individuo, secondo le circostanze tra le quali viene al mondo, è fornito, come si dice, da natura di certi abiti determinati; e altri ancora ne acquista lungo la vita, per effetto delle vicende ed esperienze attraverso cui passa e delle operazioni che compie. Quegli abiti, che ha fin dal nascere, sono le attitudini, disposizioni e tendenze che si chiamano naturali; e gli altri, quelle che si chiamano acquisite. L'individuo non è in realtà, come si è avvertito, se non questi gruppi di abiti, e muta col mutare di essi. Ora, è razionale e possibile (le due domande ne formano qui una sola), che l'individuo nel suo volere e operare si disfaccia di tali abiti? È possibile considerarli cose prive di valore? Si può stabilire un'antinomia tra individualità e azione razionale, come tra male e bene? — I livellatori, che a tutti gl'individui pretendono imporre un medesimo cómpito; che della femmina vogliono fare un maschio, del poeta un ragionatore, dello scienziato un guerriero, del santo un industriale, cioè dare a ciascuno, in tutto o in parte, il cómpito altrui; — i sognatori di una società futura in cui questa immaginazione diventerebbe realtà, e un poeta vacherebbe al suo poema dopo aver fatto ogni giorno per dovere sociale quattro ore il sarto e altre due il cuoco o il cameriere di trattoria; — tutti i pedanti dell'astratta regolarità, nei quali ci scontriamo con gran fastidio nella vita; — ecco la nuova manifestazione degli « apatisti », i quali, come nella teoria dell'atto volitivo propugnavano un'astratta azione condotta dalla mera volontà razionale nel vuoto delle passioni, cosí ora, nella teoria degli abiti volitivi, propugnano un astratto abito razionale, un modello di umana attività, al quale tutti gl'individui dovrebbero conformarsi. A confutarli basterebbe forse qualche osservazione di buon senso, come questa del Vauvenargues: « *Il ne faut pas beaucoup de réflexion pour faire cuire un poulet; et, cependant, nous voyons des hommes qui sont toute*

leur vie mauvais rôtisseurs; tant il est nécessaire, dans tous les métiers, d'y être appellé par un instinct particulier et comme indépendant de la raison». Ma poiché si potrebbe dire che vogliamo risolvere una questione grave con una barzelletta, ricorderemo che l'atto volitivo e le passioni, la volizione e le volizioni, sono tagliate nella stessa stoffa (benché l'una sia attuale e le altre soltanto possibili, l'una positiva, le altre negative), e che la natura del volere importa situazioni di fatto determinate; onde non si vuole mai in universale, ma sempre in particolare. Allo stesso modo la virtú, l'abito virtuoso della volontà, non è di natura diversa dagli abiti della volontà in genere, dalle passioni; ed è sempre particolare e individuale come quelli. Coloro che imprendono la guerra contro gli abiti individuali non riescono mai a sostituirli con un abito universale, che è inconcepibile; ma, tutt'al piú, con altri abiti, similmente particolari e individuali. Il poeta, che nella ideata società futura farà il sarto, il cuoco e il cameriere, farà tutte codeste cose da poeta: il che potrà essere, forse, un vantaggio, ma piú probabilmente sarà il contrario, secondo che giudicheranno i futuri consumatori di vesti e di desinari. E, del resto, non vediamo anche ora le donne volgersi agli studî severi della filologia, della filosofia e delle matematiche? Ma, salvo casi rarissimi, donne restano sempre: la loro opera scientifica, priva di originalità, non è come quella dell'uomo, adempiuta con la completa dedizione di tutto il proprio essere alla ricerca della verità o al conseguimento della perfezione artistica; e se, nel meglio della piú astrusa indagine, a quelle scienziate e scrittrici passa pel capo l'immagine della sposa e della madre, lasciano in asso le categorie filosofiche, gli schemi di flessione e gli spazî rigati o tangenti, e sospirano pei figli non nati e pel marito non incontrato. È utile codesta distorsione degli abiti naturali? Parlando in genere, è un fare e disfare;

uno spreco della ricchezza sapientemente accumulata e capitalizzata dalla Realtà nel corso della sua storia.

Temperamento e carattere. Indifferenza del temperamento.

Certamente, la disposizione naturale o acquisita non è la virtú; e il temperamento (poiché temperamento non è altro che complesso di abiti e attitudini) non è il carattere. Ma la virtú e il carattere richiedono abiti e passioni, delle quali porgono la sintesi volitiva e razionale, e sono la forma di quella materia. E, come la materia astrattamente considerata non è né male né bene, cosí gli abiti e le passioni (come è stato benissimo osservato) non sono per sé stessi né virtú né vizî: sono fatti. E dei fatti bisogna tener conto, perché, della trascuranza, si vendicano. D'altro canto, abiti e passioni mutano certamente, ma non già a salti e a capriccio, sí bene a poco a poco, e sempre sul fondamento degli abiti e passioni preesistenti.

La scoperta del proprio essere.

Il primo dovere di ogni individuo che voglia efficacemente operare consiste perciò nel cercare sé medesimo, nell'indagare le proprie disposizioni, nello stabilire quali attitudini abbia in lui deposte il corso della realtà cosí nel momento della sua nascita come durante il lavorío della sua vita individuale: nel conoscere, cioè, i proprî abiti o passioni, non per discacciarli ma per adoprarli. La ricerca non è agevole, e in essa si viene di solito spendendo il periodo preparatorio della vita, la giovinezza. Pochi sono i fortunati che abbiano per tempo netta e ferma coscienza dell'esser loro e del loro dovere: i piú cercano e trovano dopo molti erramenti; e se talora codesti erramenti (com'è scritto nella dedica della *Scienza nuova*) « sembrano traversie e sono opportunità », altre volte restano un poco fecondo provare e tentennare; donde gl'inconcludenti per intere vite, gli eterni giovani, gli aspiranti a molti o a tutti gl'indirizzi dell'attività umana, incapaci a tutti. Ma quando il nostro proprio essere ci si svela, quando vediamo chiara la nostra via, all'agitazione

incomposta succede la calma del lavoro regolare e sicuro, con vittorie e sconfitte, con gioie e amarezze, ma con la vista costante dello scopo, cioè della generale direzione da seguire. Invano chi è disposto e preparato a guidare gli uomini nelle lotte politiche, e ha percezione viva e chiara delle forze e debolezze umane, di ciò che si può e di ciò che non si può fare, ed è provvisto, come si dice, di senso pratico (del senso delle complicazioni e sfumature), tenterà poi (salvo, ripetiamo, casi rarissimi ed eccezionali, e tale riserva è da sottintendere in tutto ciò che andiamo qui dicendo) di prender posto tra i cultori dell'astratto e dell'universale, operazioni che richiedono attitudini quasi contrarie; invano chi è nato per cantare, si proverà a calcolare; invano chi ha mente e animo capaci e alacri a percepire e svolgere i dissidî in tutto il loro duro contrasto, si piegherà a fare invece il conciliatore e il paciere. Peggio che superfluo, è stupido piangere sul proprio temperamento collerico o flemmatico. Vi sono stati santi collerici, che adoperavano perfino il bastone, e santi flemmatici, che riuscivano eccellenti nella paziente persuasione: il mite Francesco, «tutto serafico in ardore», e l'impetuoso Domenico, che «negli sterpi eretici percosse». La realtà è diversità, e ha bisogno degli uni e degli altri; e ciascuno è bravo se fa bene ciò a cui è chiamato.

L'idea di «vocazione».

Questo concetto della «chiamata» o vocazione ha origine religiosa e ne serba la forma; ma, enunciato dopo le considerazioni che si sono svolte, si presenta svestito di quella forma e ridotto a concetto scientifico. L'individuo non è una «monade» o un «reale», non è un'«anima», creata di un sol getto e impronta da un Dio: l'individuo è la situazione storica dello spirito universale in ogni istante del tempo, e perciò l'insieme degli abiti che per effetto delle situazioni storiche si sono prodotti. E bisogna accuratamente scansare come erronei quei modi di concepire

onde si parla di un medesimo individuo in due situazioni diverse, o di due individui diversi in una situazione medesima; perché individuo e situazione sono tutt'uno. Ma, definito cosí l'individuo, non resta men vero che ciascuno deve indirizzare la propria vita secondo gli abiti preesistenti, secondo le disposizioni personali; e si ritrova a questo modo il significato giusto delle ricordate idee mistiche e religiose; e le lotte per la ricerca del proprio cómpito possono essere espresse nelle parole che la religione ci ha apprese da bambini: della « vocazione » e « missione » particolare, che a ciascuno di noi è affidata nella vita, fino alla resa di conti finale e alle parole del congedo e del riposo: *Nunc dimitte servum tuum, Domine.* Servi noi siamo della Realtà, che ci genera e ne sa piú di noi; di quella Realtà, che le religioni intravedevano chiamandola Dio, padre e sapienza infinita.

Fraintendimenti del diritto dell'individualità. - L'individualità malvagia.

L'affermazione del diritto che spetta all'individualità nel campo pratico ha preso piú volte (e ai tempi nostri, per effetto del materialismo e naturalismo, piú ancora che nel passato) una forma, non già simbolica e mistica, ma errata e irrazionale, che conviene qui notare, sempre a fine di antivenire possibili equivoci. Infatti, non pochi intendono il rispetto pel proprio essere come il rispetto pel capriccio, cioè per quello che è invece la negazione dell'essere: il diritto dell'individualità come il diritto di far cattive azioni o corbellerie, ossia dell'individualità disgregata. L'affermata necessità del temperamento pel carattere viene scambiata con l'ammirazione pel temperamento considerato in sé stesso, che, in quanto tale, non è né ammirevole né biasimevole, e, restando poi disgiunto dal carattere, si converte in istoltezza e vizio. Di qui l'ammirazione, divenuta ora persino moda letteraria, verso i dissoluti, i violenti, gli omicidi, gl'inquilini dei bagni penali, che piace spacciare per anime coraggiose ed energiche, laddove sono

Le false dottrine circa il nesso di virtú e vizî.

di solito torbide, deboli e vili. — Errate si dimostrano altresí le varie teorie nelle quali si è procurato stabilire il rapporto tra passioni e volontà, temperamento e carattere, intendendo passioni e temperamento nel significato di passioni viziose e temperamento malvagio; ossia considerandoli non puramente in sé stessi, ma già nel loro contrasto verso la volontà razionale: donde i vani e paradossali tentativi di congiungere, armonizzando, vizî e virtú. Cosí è stato asserito che in certi vizî sono adombrate le virtú che si svolgeranno o potranno svolgersi da essi; per es., nella ferocia il valore militare, nella cupidigia la capacità industriale; laddove il vero è che ferocia e cupidigia sono nient'altro che arbitrî e contradizioni, impotenti a generare virtú alcuna, come si vede dalla codardia consueta dei feroci e dalla inettezza degli ingordi e cupidi. Altra volta, il nesso di vizî e virtú è stato presentato quasi miscuglio o contemperamento; e si è affermato che i vizî entrino nella composizione delle virtú, come i tossici nelle medicine. Altra volta, infine, sono stati messi in rapporto causale vizio e virtú, facendosi dei vizî le cause del civile progresso. Ma i vizî, come non sono antecedenti, cosí non sono né componenti né cause delle virtú: queste sono la forza, quelli la deficienza di forza. Si suole affermare comunemente che in ogni individuo le virtú a lui proprie sono accompagnate dai vizî correlativi; ma, se ciò può ritenere valore approssimativo di osservazione empirica, non ha valore alcuno quando si voglia pensare con esattezza; e sono possibili, e si trovano nel fatto, uomini la cui virtú, non che dare in eccessi e in vizî, si svolge euritmica e temperata. E forse quel detto comune mira ad altro, che non riesce a bene esprimere: al fatto che ogni potenza ha la sua impotenza, ogni individuo il suo limite; il che non importa transazione col vizio e col male, ma riaffermazione della verità, che la parte non è il tutto e l'individuo non è l'universale.

Pure, se l'individuo non esaurisce l'universale, l'universale vive negli individui, la Realtà in ciascuna delle sue forme particolari. L'affermazione del diritto dell'individualità non nega il diritto dell'universalità; o lo nega soltanto in quel carattere astratto, in cui esso, a dir vero, si nega da sé medesimo. L'individuo ha l'obbligo di cercare sé stesso; ma, per fare ciò, ha l'obbligo insieme di coltivarsi come uomo in universale. Una scuola che fosse semplice cultura delle attitudini individuali, sarebbe addestramento e non educazione, fabbrica di utensili, non vivaio di attività spirituali e creatrici. Il vero specialismo è l'universalismo, e il vero universalismo lo specialismo: l'universale non opera se non specificandosi, ma la specificazione non è davvero tale se non contiene in sé l'universalità. Scissi i due termini, che sono per natura indissolubili, si ha o lo sterile generalizzare o lo stupido particolareggiare; e in quest'ultimo verso hanno peccato i tempi nostri, come altri tempi nel verso opposto. Tra i due peccati e i due squilibrî, equilibrato è colui che conosce e adempie la sua propria e individuale missione cosí perfettamente, da adempiere insieme, con essa e per essa, la missione universale dell'uomo.

L'universale nell'individuale, e l'educazione.

V

LO SVOLGIMENTO E IL PROGRESSO

Molteplicità e unità: lo svolgimento.

La dimostrazione fin qui svolta che il male è negatività o contradizione, e che questa contradizione si atteggia come molteplicità di desiderî rispetto al carattere unitario dell'atto volitivo, dà campo all'ulteriore domanda: perché mai si abbia quella molteplicità, e insieme quell'esigenza di unità, che ingenerano la lotta e la contradizione. E qui converrebbe osservare che deve essere stata cosa ben vana essersi riempita la bocca, per piú di un mezzo secolo, della parola « evoluzione », se poi si rinnova una domanda come questa, o si resta innanzi a essa smarriti e imbarazzati. Perché la ragione di quel fatto che sembra immotivato, è appunto nel concetto di evoluzione, che, rannodandosi a pensieri assai antichi, si è venuto sostituendo, nei tempi moderni, a quello di una Realtà immobile, di un Dio che esista perfetto e soddisfatto in sé, e crei un mondo per suo svago passaggiero, o all'altro di un complesso di entità che siano eternamente le medesime, con variazioni solo apparenti. Il concetto dell'evoluzione è entrato cosí profondamente nel sangue e nelle ossa degli uomini moderni, che lo ripetono persino coloro i quali non saprebbero renderne conto; lo han fatto proprio persino i meno acuti di tutti, i filosofi positivisti, che si dicono volentieri « filosofi dell'evolu-

zione ». Ma, prima che esso acquistasse, come vaga e confusa formola, divulgazione cosí larga che è da dire addirittura popolarità, un filosofo geniale lo aveva analizzato e sintetizzato, indotto e dedotto, nella formola speculativa della realtà come divenire: cioè, come sintesi dell'essere e del non essere, impensabili separatamente e solo pensabili nel loro nesso vivente, che è il divenire o lo svolgimento (evoluzione). La realtà è svolgimento, infinita possibilità che trapassa in infinita attualità, e dal molteplice, in ogni istante, si raccoglie nell'uno, per dirompersi daccapo nel molteplice e produrre la nuova unità. L'indagine della dialettica dell'atto volitivo introduce nel cuore stesso della realtà. Per negare la molteplicità, la contradizione, il male, il non essere, bisognerebbe negare insieme l'unità, la coerenza, il bene, l'essere.

Il divenire come sintesi di essere e non essere.

Ma se con la ricordata teoria rimane spiegata la necessità del male pel bene, la necessità del non necessario pel necessario nell'atto volitivo, potrebbe sembrare troppo ardita la sottintesa identificazione dell'atto volitivo, che è dell'uomo, con la realtà, che è dell'universo tutto. Perché (si dirà) il complesso degli altri esseri, che si suole distaccare dal complesso degli esseri umani e a questo contrapporre come natura, o è immobile e non si svolge, o si svolge senza coscienza alcuna di bene e male, di piacere e dolore, di valore e disvalore. E l'una e l'altra tesi è stata asserita, e si è rappresentata la natura ora priva di storia, ora svolgentesi in modo inconsapevole o meccanico. Ma dell'una e dell'altra si sono insieme scorte le contradizioni e le assurdità. « Esseri immobili » è parola vuota di significato; tanto che la scienza empirica si è scontrata anch'essa, dappertutto, con la storia, e ha dovuto parlare di evoluzione degli animali e vegetali, di evoluzione degli elementi chimici, e, perfino, di una storia della luce o del calore. Né meno vuota è l'altra espres-

La natura, in quanto divenire. Risoluzione di essa nello spirito.

sione: « esseri inconsapevoli »; perché l'essere e l'attività non sono altrimenti concepibili se non nel modo in cui conosciamo l'essere nostro, che è coscienza; e la stessa scienza empirica ci addita, sí, negli esseri forme sempre piú rudimentali e tenui di coscienza, coscienze sempre diversamente individuate, ma non ha potuto mai dimostrare l'assolutamente inconsapevole, che è assolutamente inconcepibile. Se la cosiddetta natura è, si svolge, e, se si svolge, non si può svolgere senza alcuna coscienza; e codesta non è già una piú o meno plausibile congettura, ma conseguenza logica e irrepugnabile di concetti evidenti. Che cosa, dunque, forma ostacolo negli animi all'accettazione di codesta conseguenza, che poi concorda anch'essa con la profonda persuasione umana della comunanza degli esseri tutti tra loro e col Tutto, persuasione manifestatasi nelle filosofie non meno che nelle religioni, nelle speculazioni dei sapienti non meno che nelle ingenue credenze popolari? Fa ostacolo un pregiudizio scolastico, un idolo dell'intelletto, l'ipostasi di quel concetto di « natura », che la Logica ci ha insegnato essere nient'altro che il processo astrattivo, meccanizzante, classificatorio dello spirito umano: si scambia il procedere naturalistico dell'intelletto con la realtà concreta, e, mitologizzando un modo del fare spirituale per cui si spezza la realtà e la si rende materiale, si viene a favoleggiarlo come reale esistenza di una sequela di enti materiali. Dell'errore di tale ipostasi furono schiavi anche quegli idealisti i quali, pur pensando tutto come attività dello spirito, si arrestarono dinanzi alla Natura e ne fecero un gradino inferiore dello Spirito o uno spirito alienato da sé, una coscienza inconsapevole, un pensiero petrificato; e per essa crearono una speciale filosofia (quasi che tutta l'altra non bastasse), che vollero intitolare Filosofia della natura. Ma il pensiero moderno sa ormai come l'uomo si foggi per suo uso il fantoccio o *mannequin* di una natura

immobile, esterna, meccanica; né gli è piú lecito ricadere nell'equivoco e credere puerilmente che quello schema sia un ente o una realtà concreta. Né deve trovare difficoltà alcuna a scorgere dappertutto l'attività, lo svolgimento, la coscienza, con le sue antitesi di bene e di male, di gioia e di dolore. Certamente né le stelle sorridono né la luna è pallida di tristezza: codeste sono immagini da poeti. Certamente gli animali e gli alberi non ragionano come uomini; codesto, quando non è poesia, è grossolano antropomorfismo. Ma la natura, nel suo intimo, anela al bene e aborre dal male; stilla tutta di lagrime e freme tutta di gioia: la lotta e la vittoria è in ogni punto e in ogni attimo della vita universa.

Ottimismo e pessimismo: critica.

Questa concezione della realtà, che riconosce l'indissolubile legame del bene e del male, è di là dal bene e dal male, superando tutt'insieme le immaginazioni dell'ottimismo e del pessimismo: — dell'ottimismo, che non vede nella vita il male e lo considera illusione o tutt'al piú accidente trascurabile, ovvero spera in una vita futura (sulla terra o nel cielo), in cui il male verrà soppresso; — e del pessimismo, che non vede altro che il male, e del mondo fa un infinito ed eterno spasimo doloroso che si convelle in sé stesso e nulla genera. Contro il primo, essa fa valere che il male è veramente il peccato originale della realtà, ineliminabile fintanto che la realtà è, e perciò, come categoria, assolutamente ineliminabile; contro il secondo, che altrettanto ineliminabile è la categoria del bene, senza la quale l'altra non sarebbe. Ed è agevole mostrare come l'ottimista si chiarisca pessimista, e il pessimista ottimista, nelle stesse loro asserzioni. La liberazione dall'individualità e dalla volontà, che il pessimista propone come rimedio radicale, è il rimedio che la realtà, in ogni attimo, adopera essa stessa per sé stessa, perché si libera dalla contradizione dell'individualità e della volontà arbitraria mercé

l'affermazione della volontà razionale; della quale neanche il pessimista può far di meno nel proporre i suoi ideali di ascesi o di suicidio, che sono poi affatto vuoti o capricciosi e destituiti di validità universale. Veramente, non fa d'uopo opporre un elogio della Morte all'elogio della Vita: l'elogio della Vita è insieme elogio della Morte, perché, come mai si vivrebbe se non si morisse a ogni istante?

L'ottimismo dialettico.

Che se poi piacesse chiamare ottimistica la concezione dialettica della realtà come svolgimento o sintesi di essere e non essere, si potrebbe certamente, ma in significato ben diverso da quello dell'astratto ottimismo. La sintesi è la tesi arricchita della sua antitesi; e la tesi è il bene, l'essere, non già il male, il non essere. Ma anche a questa conseguenza logica, chi vorrà sul serio repugnare? Non sta di fatto che gli uomini, pur tra i loro dolori, sperano e vivono? Non sta di fatto che il mondo non è ancor morto, né sembra abbia pensiero alcuno di morire? E come ciò sarebbe possibile, se il momento del bene non fosse prevalente e terminativo, appunto perché il positivo prevale in perpetuo sul negativo e la Vita trionfa di continuo sulla Morte?

Concetto del progresso cosmico.

Questo continuo trionfare della Vita sulla Morte è il progresso cosmico. Sotto l'aspetto nel quale l'abbiamo precedentemente guardato (dell'attività individualizzata), il progresso s'identifica con l'attività ed è lo spiegarsi di questa sulla passività. Ogni atto volitivo, come ogni atto teoretico, è da considerare in sé stesso, cioè nel solo rapporto con la situazione dalla quale esso prorompe; e in ogni situazione nuova l'individuo ricomincia da capo la sua vita, e progredisce appunto perché la situazione è nuova. Ma ben piú chiaramente nella contemplazione cosmica, che è quella che ora facciamo, la realtà si dimostra come continuo crescere su sé stessa, nel quale non è concepibile regresso

reale, perché il male, essendo ciò che non è, è irreale, e ciò che è realmente, è sempre e solo bene. Il reale è sempre razionale, e il razionale sempre reale. Il progresso cosmico, dunque, è anch'esso oggetto di affermazione non problematica ma apodittica.

Obiezioni e critica di esse.

Le difficoltà che si possono opporre e si oppongono a questa tesi nascono tutte dalla confusione tra il razionale vero e quello che falsamente si dice tale, tra il reale vero e quello che impropriamente prende questo nome: cioè, tra il reale e l'irreale. Cosí si ricorderà il caso, senza adeguato riscontro nella storia universale, della fine della grande civiltà greco-romana, cui seguí la ritornata barbarie del Medioevo; o il frequente esempio del naufragare di nobilissime imprese; o (per tenerci in un campo che piú da vicino c'interessa) la decadenza filosofica onde all'idealismo della prima metà del secolo decimonono poté seguire un meschino positivismo, che sta a quello come all'eloquenza di attico oratore il balbettío di scolaretto ignorante. Fu, dunque, progresso il Medioevo su quella Roma, il cui ricordo, durante la stessa età di mezzo, rimase nelle fantasie come immagine di perduta dignità? Fu progresso la vittoria della reazione europea contro la civiltà borghese della Rivoluzione e dell'Impero? e, in Lombardia, la nuova dominazione austriaca succeduta al Regno italico, o nelle provincie napoletane la restaurazione borbonica dopo la Repubblica del 1799 e il Decennio francese? Fu progresso il Comte sul Kant, Erberto Spencer sullo Hegel? Ma, in codeste domande, punti di vista diversi si alternano e oscillano sotto un nome medesimo; e perciò non si riesce a fare rientrare di colpo quei fatti nel principio stabilito. Bisogna, dunque, particolareggiare. E si vedrà subito che la civiltà antica; in quel che ebbe di veramente reale, non morí, ma si trasmise come pensiero, istituzioni e persino attitudini acquisite, onde via via ricomparve nei

secoli e ancora va ricomparendo; e morí solo in quel che ebbe d'irreale, cioè nelle sue contradizioni, per es. nella sua incapacità a trovare forme politiche ed economiche rispondenti alle mutate condizioni degli spiriti. Parimente il Medioevo, che in parte fu indubbio progresso perché risolse problemi dalla civiltà precedente lasciati insoluti, ne pose altri che non risolse, e che furono risoluti nei secoli seguenti; ma la posizione di questi nuovi problemi, se, col distruggere l'antico senza sostituirvi provvisoriamente o in apparenza nulla, parve regresso, fu in realtà inizio di nuovo progresso. Il medesimo si dica dei precursori, vinti nel loro tempo e vincitori nella storia; e delle reazioni e restaurazioni, che sono tali di solo nome, perché contengono in sé ciò a cui contrastano, non fosse altro pel fatto stesso che vi contrastano: gli eroi e gl'iniziatori, che furono vinti e martiri, sapevano di trionfare, e trionfarono morendo; la croce e il rogo diventarono simboli di vittoria: *in hoc signo vinces*. E, infine, se il positivismo della seconda metà del secolo passato apparve, in complesso, di tanto inferiore all'idealismo, ciò accadde perché era non propriamente filosofia, ma ibrido guazzabuglio di scienze naturali e metafisica, ossia la forma acuta ed estrema di un errore che persisteva altresí nell'idealismo (si rammenti quel che si è detto sopra circa il pregiudizio dell'astratta natura come reale, e della razionalità di una Filosofia della natura); sicché anch'esso fecondò il problema per una migliore soluzione. Molti filosofi vivono oggi, che sono inferiori a Socrate, perché non si sono alzati nemmeno al riconoscimento del concetto; ma coloro che hanno raggiunto ai tempi nostri il livello di Socrate, gli sono superiori, perché, oltre il pensiero di lui, chiudono in sé qualcosa, ch'egli non aveva; e quelli stessi, che stanno logicamente a paro di Protagora, superano costui, appunto perché sono i Protagora del secolo ventesimo. Regresso

reale, dunque, non si ha mai nella storia; ma solamente contradizioni, che succedono alle soluzioni date e preparano le nuove.

Gli individui e la Storia.

Le soluzioni, una volta raggiunte, sono acquisite per sempre; i problemi, una volta risoluti, non risorgono piú, o, che è lo stesso, risorgono in modo diverso dal passato. Con questo indefesso lavoro si viene componendo la trama della Storia, alla quale tutti gl'individui collaborano, ma che non è opera, né può essere nelle intenzioni, di nessuno di essi in particolare, perché ciascuno è intento al suo lavoro particolare e soltanto nel *rem suam agere* gestisce insieme gli affari del Mondo. La Storia è l'accadimento, il quale, come si è visto, non si giudica praticamente, perché trascende sempre i punti di vista particolari, che soli rendono possibile l'applicazione del giudizio pratico. Il giudizio della Storia è il fatto stesso della sua esistenza: la razionalità sua è la sua realtà.

Fato, Fortuna e Provvidenza.

Questa trama storica, la quale è e non è l'opera degli individui, è l'opera dello Spirito universale, del quale gl'individui sono manifestazioni e strumenti. E per tal modo sono state escluse tacitamente le dottrine che riportano il corso delle cose o al Fato o al Caso e alla Fortuna, ossia al meccanismo o al capriccio: le une e le altre insufficienti e unilaterali, come il determinismo e l'arbitrarismo, e ciascuna richiamante in qualche modo l'altra, perché avverte la propria impotenza. L'idea, meccanistica nel suo riposto motivo, di una evoluzione che accada per aggiunta di elementi minimi, viene sempre piú generalmente abbandonata anche in quella regione o frammento di oscura storia che si chiama Storia della natura (e che è la vera e sola possibile Filosofia della natura), nella quale comincia a introdursi la teoria delle rivoluzioni e crisi successive, e l'idea delle libere creazioni che non si lasciano né commisurare né regolare matematicamente. — Ma la somma

razionalità, che guida il corso storico, non dev'essere, d'altra parte, concepita come opera di una Intelligenza o Provvidenza trascendente, secondo accade nel pensiero religioso e semifantastico, al quale non spetta altro valore che di confuso presentimento del vero. Se la storia è razionalità, una Provvidenza la conduce di certo, ma tale che si attua negli individui e opera non sopra o fuori di loro, ma in loro. E quest'affermazione della Provvidenza è anch'essa non già congettura o fede, ma evidenza di ragione. Senza codesta intima persuasione, chi troverebbe in sé la forza per vivere? Donde trarrebbe la rassegnazione nei dolori, il conforto a resistere e persistere? Ciò che l'uomo della religione dice a sé stesso con le parole: « Lasciamo fare a Dio », è detto egualmente dall'uomo della ragione con le altre: « Coraggio, e avanti! ».

L'infinità del progresso e il mistero.

Lo Spirito, infinita possibilità trapassante in infinita attualità, ha tratto, e trae a ogni istante, il cosmo dal caos, ha raccolto la vita diffusa nella vita concentrata dell'organo, ha effettuato il passaggio dalla vita animale a quella umana, ha creato e crea modi di vita sempre piú alti. L'opera dello Spirito non è terminata, né terminerà mai; e il nostro anelare a qualcosa di superiore non è vano. L'anelito medesimo, l'infinità del nostro desiderio, è prova dell'infinità di quel progresso. La pianta sogna l'animale, l'animale l'uomo, e l'uomo il piú che uomo: realtà anche questo, se è vero che, a ogni moto della storia, l'uomo supera sé medesimo. Verrà tempo in cui le grandi geste e le grandi opere, che sono ora nella nostra memoria e nel nostro vanto, saranno dimenticate; come noi abbiamo dimenticate le geste e le opere non meno grandi degli esseri genialissimi che crearono quella che chiamiamo vita umana, e che ci appaiono ora selvaggi d'infimo grado e quasi uomini-scimmie. Saranno dimenticate, perché il segno dell'accaduto progresso è la dimenticanza; cioè

la compiuta risoluzione del fatto nel nuovo fatto, nel quale, e non per sé, serba valore. Ma quali saranno per essere nella loro fisonomia particolare e nella loro successione gli stati futuri della Realtà non possiamo conoscere, per la « dignità » stabilita nella Filosofia della pratica, che la conoscenza dell'azione e del fatto segue e non precede l'azione e il fatto. Il mistero è, per l'appunto, l'infinità dell'evoluzione: se questa non fosse, quel concetto non sorgerebbe nella mente dell'uomo, e non sarebbe neppure possibile sforzarlo, come è stato sforzato quando si è voluto farlo valere dove non ha luogo, vale a dire nella coscienza che l'attività spirituale deve avere, e ha pienissima, di sé medesima, cioè delle sue eterne categorie.

Conferma dell'impossibilità di una Filosofia della storia.

La trascuranza del momento del mistero è l'intima cagione dell'errore della cosiddetta Filosofia della storia, la quale assume di ritrarre il piano della Provvidenza e determinare la formola del progresso. In codesto tentativo (quando non afferma, come assai spesso è accaduto, meri filosofemi) essa si prova al vano sforzo di costringere l'infinito nel finito, e di decretare chiusa nel punto che a lei piace immaginare quell'evoluzione, che nemmeno lo Spirito universale può chiudere perché dovrebbe rinnegare sé stesso. Nella Logica, tale errore è stato definito gnoseologicamente come la pretesa di trattare l'individuale quasi fosse l'universale, rendendo individuale l'universale; qui, con altre parole, è da definire come la pretesa di trattare il finito come infinito, rendendo finito l'infinito.

Trasferimento illegittimo del concetto di mistero dalla storia alla filosofia.

L'indebito trasferimento del concetto del mistero dalla storia, dove designa il futuro che il passato prepara e non conosce, alla filosofia, induce a porre come misteri, i quali diano luogo a probabilità e congetture, problemi che constano invece di chiari termini filosofici e che filosoficamente si debbono considerare e risolvere. Che se l'infinito pro-

gresso e l'infinita perfettibilità dell'uomo sono da porre come indubitati, pur ignorando le forme concrete nelle quali il progresso e la perfettibilità si attueranno (ignorandole, perché ora ci tocca non già conoscerle ma farle), non ha poi significato porre come mistero l'immortalità dell'anima individuale o l'esistenza di Dio; perché questi non sono fatti che potranno o no accadere piú presto o piú tardi, ma concetti, che bisogna dimostrare in sé medesimi pensabili e non contradittorî, o determinare in quale forma siano pensabili e non contradittorî. La loro pensabilità sarà bene un mistero, ma di quelli che si ha l'obbligo di schiarire, perché sinonimi di oscurità o confusione mentale. Per intanto, ciò che è dimostrato è la loro impensabilità nella forma tradizionale. Né è vero che essi rispondano a esigenze profonde dell'animo umano. L'uomo non cerca un Dio a lui estraneo e quasi despota che gli comandi e lo benefichi a capriccio, né aspira a un'immortalità che sarebbe insipido ozio; ma cerca quel Dio, che ha in sé, e aspira a quell'attività, che è Vita e Morte insieme.

VI

DUE CHIARIMENTI

ALLA ISTORICA E ALL'ESTETICA

Dalla considerazione dell'attività pratica nella sua dialettica, e in particolare dalla teoria circa il desiderio e l'azione, viene luce su alcuni punti capitali dell'Istorica e dell'Estetica, dei quali, trattando queste discipline, eravamo stati costretti o a toccare appena o a lumeggiarli in modo inevitabilmente inadeguato. Ragione di ciò era che uno svolgimento adeguato e persuasivo richiedeva come espresso fondamento la dottrina circa la qualità e le relazioni dell'attività pratica, che rimaneva colà un sottinteso.

La relazione di desiderî e azioni; e due problemi d'Istorica e di Estetica.

La storia o racconto storico ha, come si è visto, a differenza delle scienze astratte, stretta parentela con l'arte, perché così l'arte come la storia non costruiscono concetti di classe, ma offrono rappresentazioni concrete e individuate. Senonché la rappresentazione artistica della storia è di continuo rischiarata dalla distinzione critica tra il reale e il possibile, l'accaduto e l'immaginato, l'esistente e l'inesistente, con le conseguenti determinazioni che vi si connettono circa il tale e il tal altro modo particolare di realtà e di accadimento e di esistenza che abbiano avuto luogo. In ogni racconto storico si trovano sempre, esplicite o implicite, le affermazioni: che quel racconto è reale; che un diverso racconto sarebbe immaginario; che la realtà di quel caso

La storia e l'arte.

rientra, propriamente, nel tale o tal altro concetto di politica, di diritto, di guerra, di diplomazia, di economia, e via dicendo. Tutto ciò manca affatto all'arte, la quale è, di sua natura, ingenua e scevra di discernimento critico; tantoché non appena le rappresentazioni di essa diventano oggetto di riflessione, si dissolvono come arte, e ricompaiono con mutato sembiante (non più giovanile, ma virile o senile), come storia.

Il concetto di esistenzialità nella storia.

Ora se, gnoseologicamente considerando, questa distinzione tra arte e storia è affatto determinata quando si è detto che nella storia alla mera rappresentazione si congiunge il predicato di esistenzialità (e con esso tutti gli altri che designano le varie forme dell'esistenza), e che per questa ragione la forma rappresentativa e artistica della storia inchiude in sé, come precedente, il procedere razionale e filosofico; — rimane sempre l'ulteriore problema: quale l'origine di quel predicato di realtà o esistenzialità su cui tutti gli altri si appoggiano? Già fu da noi dimostrato che derivarlo da una misteriosa facoltà chiamata Fede, o considerarlo come apprensione di cosa estranea allo spirito in universale, come un dato o una posizione, era del tutto inammessibile. E accennammo anche che lo Spirito, se riconosce l'esistenza, non può attingerne il criterio altronde che in sé medesimo, e che quel criterio non era poi altro se non la prima riflessione sull'attività pratica stessa dello spirito, la quale dava luogo alla discriminazione di realtà accaduta e realtà solamente desiderata (o aborrita, ecc.), di realtà e irrealtà, di esistente e inesistente.

Origine di esso nella Filosofia della pratica: l'azione e l'esistente, i desiderî e l'inesistente.

Tutto ciò si ripresenta ora come semplice conseguenza del chiarito rapporto tra desiderio e azione. Lo spirito conoscitivo, quando apprende e rifà idealmente codesto rapporto, ha nell'enunciarlo enunciato insieme, per la prima volta, le dualità di termini già da noi menzionate e che esprimono variamente il criterio dell'esistenza. Distinguere

i desiderî dalle azioni tanto vale quanto discernere l'irreale dal reale, l'inesistente dall'esistente; e pensare l'atto pratico tanto vale quanto pensare il concetto di esistenza e di realtà effettuale. Per la determinazione del rapporto tra desiderio e azione, e soltanto per essa, non è necessario il criterio dell'esistenza, perché quel rapporto è, esso stesso, quel criterio. Dire: « questo è un desiderio » significa: « ciò non esiste »; dire: « questa è un'azione » significa: « ciò esiste ». I desiderî sono la possibilità; l'atto risolutivo e volitivo, o azione, è l'attualità. Ed è chiaro altresí che esistente e inesistente non sono separabili, come se l'inesistente fosse eterogeneo all'esistente; l'inesistente esiste a suo modo, come la possibilità è realtà possibile: il fantasma esiste nella fantasia, e il desiderio nello spirito che desidera. Cosicché la posizione dell'un termine è insieme la posizione dell'altro correlativo. Ciò che è repugnante e contradittorio è l'introduzione dell'un termine nell'altro; il che ha luogo quando, nel narrare la storia, si mescolano confondendole in uno, realtà accaduta e realtà desiderata o vagheggiata, e la storia si deforma in leggenda.

La storia come distinzione tra azioni e desiderî, e l'arte come indistinzione.

Si può dire che la storia rappresenti sempre le azioni, e in ciò è implicito che rappresenti insieme anche i desiderî, ma solamente in quanto li distingue dalle azioni: la storia è dunque percezione e ricordo di percezione, e in essa anche le fantasie e immaginazioni sono percepite in quanto tali e collocate al loro posto. E si potrebbe anche dire che l'arte rappresenti solo i desiderî, epperò sia tutta fantasia e non mai percezione, tutta realtà possibile e non mai realtà effettuale. Senonché, mancando all'arte il criterio distintivo tra desiderî e azioni, essa rappresenta, in verità, le azioni come desiderî e i desideri come azioni, il possibile come reale e il reale come possibile; onde piú correttamente si deve dire che l'arte è di qua dal possibile e dal reale, è pura di queste distinzioni, ed è perciò pura

immaginazione o pura intuizione. Desiderî e azioni sono, come sappiamo, della medesima stoffa; e l'arte prende quella stoffa nella sua medesimezza, incurante della nuova elaborazione che sarà per ricevere in un grado ulteriore dello spirito e che del resto non è possibile senza quella prima elaborazione meramente fantastica. Anche quando l'arte s'impadronisce di una materia storica, le toglie per ciò stesso il carattere storico, gli elementi critici; la fa strumento di un suo desiderio o di un suo sogno, e così la riduce daccapo a mera intuizione.

Il fantastico schietto, e l'immaginario.

È da avvertire, per altro, che non bisogna confondere il fantastico schietto, che è rappresentazione di un desiderio, con la combinazione meccanica o pratica delle immagini, che si può fare per ozio, per divertimento o per altri fini. Questa operazione (analoga all'altra che l'intelletto compie sui concetti puri e sulle rappresentazioni, combinandoli arbitrariamente negli pseudoconcetti) è secondaria e derivata, e presuppone la prima, la quale le offre il materiale che essa tagliuzza e combina. Niente è piú estraneo e ripugnante alla poesia quanto questo immaginare artifizioso, appunto perché esso è estraneo e ripugnante alla realtà. Onde sarebbe vana obiezione quella di chi, accostando a freddo e per capriccio le piú diverse immagini, domandasse di spiegare tutto ciò col proposto fondamento del desiderio e dell'aborrimento (della tendenza e della repugnanza). Siffatte combinazioni, come non appartengono alla poesia, cosí sono prive di quel fondamento.

L'arte in quanto lirica o rappresentazione di sentimenti.

Ma se il rapporto tra desiderio e azione è il motivo ultimo della distinzione tra arte e storia, e questa distinzione è la formola teorica di quel rapporto reale, il concetto dell'arte come rappresentazione di fatti volitivi, presi nella loro natura affatto generica e indeterminata e nei quali il desiderio è come azione e l'azione come desiderio, spiega perché l'arte venga considerata rappresenta-

trice di sentimenti, e un'opera d'arte non sembri avere, e non abbia valore, se non pel suo carattere lirico e per l'impronta che la personalità dell'artista le ha conferita. L'opera d'arte, che ragioni o istruisca su fatti accaduti, e nei ragionamenti e nei nessi storici cerchi il surrogato dei nessi intimi e lirici, è universalmente e giustamente condannata come fredda e meccanica. All'artista non si domanda né sistema filosofico né notizie di fatto (se cose di questo genere si trovano nella sua opera, vi sono *per accidens*), ma il suo proprio sogno: nient'altro che l'espressione di un mondo desiderato o aborrito, o variamente contessuto di desiderî e aborrimenti. Che egli ci trasporti in questo sogno, nel rapimento della gioia o nell'incubo del terrore, nella solennità o nell'umiltà, nella tragedia o nel riso, e non gli chiederemo altro: concetti e fatti, e come la realtà sia metafisicamente costituita, e come essa si sia svolta nel tempo, sono tutte cose che attingeremo altronde.

Identità tra realtà ingenua e sentimento.

Potrà sembrare che a questo modo il campo dell'arte venga assai ristretto, e che da esso si escluda l'ingenua rappresentazione del reale. Ma codesta ingenua rappresentazione è appunto la rappresentazione della realtà come sogno. Perché la realtà (ormai ci è noto) altro non è che divenire, possibilità che passa all'attualità, desiderio che si fa azione, dalla quale il desiderio ripullula insaziato. L'artista, che la rappresenta ingenuamente, ne dà per ciò stesso la lirica. Non ha bisogno di aggiungervela, lui, di fuori, quasi nuovo elemento: se fa ciò, è cattivo artista, e viene biasimato come cacciatore di commozioni, enfatico, convulso, fastidiosamente sentimentale, sforzatamente giocoso, ossia introduttore del proprio capriccio nella coerenza dell'opera, confonditore della propria empirica personalità con quella artistica, che è nell'individuo empirico ma non si adegua a questo. Il sentimento che l'artista vero ritrae

è quello delle cose, *lacrymæ rerum*; e, per la già dimostrata identità di sentimento e volizione nell'atto pratico e di volizione e realtà, quel sentimento sono le cose stesse. Il carattere, che lo Schelling e lo Schopenhauer riconobbero alla musica, di riprodurre non le idee ma il ritmo ideale dell'universo e oggettivare la volontà stessa, appartiene con pari diritto a ogni forma d'arte, perché è l'essenza stessa dell'Arte, ossia dell'intuizione pura.

Gli artisti e la volontà.

Conferma ovvia di questa teoria è l'osservazione empirica e psicologica, molte volte fatta, che gli uomini che si perdono in desiderî sono poeti piuttosto che uomini d'azione, fantasticanti piuttosto che agenti; e, rispettivamente, che i poeti i quali sembrano avere l'animo riboccante di energici propositi, di amori magnanimi e di odî feroci, sono i piú inetti sul terreno dell'azione e pessimi capitani nelle lotte pratiche; perché quei propositi, quegli amori e odî, sono non volontà ma desiderî, e desiderî già fiaccati come tali perché non piú in processo di sintesi volitiva, ma già divenuti o prossimi a divenire oggetti di altra sintesi, di contemplazione e di sogno. Chi legga biografie di artisti o pratichi con artisti nella vita quotidiana ha quasi sempre il sentimento che le loro burrasche passionali non siano altro che poesia la quale sta per prorompere, come verde germe che si schiuda rompendo la bruna zolla. E se quel processo è doloroso, ciò accade perché doloroso è ogni travaglio di parto. Si veda, infatti, come tutto di solito finisca, in quegli smanianti, *par des chansons*. Una bella poesia, e il sofferente è rasserenato.

Le azioni e i miti.

Da questo viene anche chiarito per quale ragione le azioni individuali e i movimenti pratici collettivi siano accompagnati da speranze, credenze e miti, che non hanno nessuna verità logica o storica, ma che, d'altra parte, è impossibile sottomettere a critica: si tratta, invero, di semplici proiezioni fantastiche dello stato d'animo degli individui

e gruppi d'individui operanti, le quali testimoniano l'esistenza di desiderî prossimi a trasformarsi in volontà e azione. Le utopie hanno natura di poesia e non già di atti pratici; ma sotto quella poesia c'è sempre la realtà di un desiderio, fattore della storia futura. E accade che i poeti siano spesso considerati veggenti, perchè l'utopia dell'oggi si converte nella realtà del domani. L'utopico e semipoetico Indirizzo dei patrioti italiani al Direttorio del 18 giugno 1799 [1], o il non meno utopico Proclama di Rimini del 1815, o il canto del Manzoni dove risonava il fatidico verso: « Liberi non sarem, se non siam uni », diventarono, per gl'italiani del 1860, azione effettiva e avvenimento storico.

L'arte come rappresentazione pura del divenire, e la forma artistica del pensiero.

Pura intuizione, rappresentazione ingenua della realtà, rappresentazione del sentimento, liricità e intonazione personale sono dunque tutte formole equivalenti e definizioni tutte dell'attività estetica e dell'arte. E sarebbe superfluo ripetere che l'arte, così definita, permane in quanto forma concreta dei superiori gradi teoretici dello spirito. Infatti, il pensiero logico o concetto, in forza dell'unità dello spirito, è insieme volizione; e la rappresentazione di siffatta volizione è il logo che si fa carne, il concetto che s'incorpora nel linguaggio, palpitante del dramma del suo farsi. Quale parola dell'uomo, o che comunichi il vero della scienza o che narri gl'incidenti della vita, non è personalmente e liricamente colorita? E come si potrebbe negare posto, tra i drammi che agitano la vita umana e che l'arte ritrae, a quel dramma dei drammi che è il dramma del pensiero e della storica comprensione del reale?

---

[1] B. Croce, *La rivoluzione napoletana del 1799* (3ª ediz., Bari, 1912), pp. 329-42.

VII

ANNOTAZIONI STORICHE

Il problema della libertà.

I. Per le ragioni che ho già avuto occasione di dire, una storia alquanto particolareggiata del concetto di libertà finirebbe con l'abbracciare la maggior parte della storia della filosofia. Negato variamente nelle concezioni meccanistiche e deterministiche (dagli Stoici allo Spinoza) e in quelle teologiche e arbitraristiche (da Epicuro a sant'Agostino e ai mistici), quel concetto venne poi assumendo, nei tempi piú a noi vicini, forma conciliativa, indizio della necessità di porre il problema in modo diverso da come si era usato fin allora. E nella teoria kantiana la libertà, difesa contro gli psicologisti, era sottratta alla causalità naturale e affermata a priori come causalità per mezzo della libertà; ma insieme non si riusciva a giustificarla pienamente a causa di quella mancata soluzione delle antinomie, che è il difetto della filosofia kantiana, la quale perciò non si configurò mai davvero in sistema. Gl'imbarazzi e gli assurdi, che produsse la non risoluta antinomia di libertà e causalità, sono comprovati a sufficienza da una proposizione che si legge nella *Critica della ragion pratica*: « si potrebbe, se si possedessero tutti i dati, prevedere ciò che l'uomo farà in futuro, e nondimeno egli sarebbe perfettamente libero »[1]. Ma, nonostante codeste

[1] *Kr. d. prakt. Vern.*, p. 119.

contradizioni e imbarazzi, l'energica affermazione del principio della libertà (che aveva, presso il Kant, certezza tutta propria e superiore a quella degli altri due postulati della ragion pratica, Dio e l'immortalità, dai quali per questo rispetto veniva distinto) giovò a stabilire il convincimento: che non si poteva né distruggere quel concetto né aggirarlo, e che sopr'esso si combatteva la battaglia onde si decidevano le sorti della filosofia. Ma il problema della libertà è veramente risoluto o prossimo alla soluzione in quelle filosofie che non vi si affaticano piú intorno come a problema particolare, ma trattano la libertà come qualcosa che s'intende da sé, senza bisogno di speciali difese sempre che si sia abbandonata la concezione meccanica o materialistica della realtà. E questo è il caso non solo dei sentimentalisti e dei mistici (come il Jacobi e lo Schleiermacher), ma anche, e soprattutto, della filosofia hegeliana. Nessun filosofo forse ha dissertato intorno alla libertà meno dello Hegel, appunto perché la libertà è la sostanza stessa del suo pensiero. Egli si contenta di dire che il volere è libero e la libertà la sua determinazione fondamentale come la gravità della materia, e che anzi, come la gravità è la materia stessa, cosí la libertà è il volere. E perciò vede giusto nel contrasto tra determinismo e arbitrarismo, riconoscendo al primo il merito di aver fatto valere il contenuto, il dato, di fronte alla certezza dell'autodeterminazione astratta, e considerando illusoria la libertà intesa come arbitrio, perché il volere libero è insieme determinato e indeterminato [1]. Come poi lo Hegel potesse conciliare codesta sua teoria della libertà col concetto meccanistico in lui persistente della natura, è un'altra questione; e non esser giunto a quella conciliazione contribuí forse a far parere gioco di vane parole la profonda soluzione che egli

[1] *Philos. d. Rechtes*, §§ 4, 15.

aveva data del contrasto tra determinismo e indeterminismo. Dopo lo Hegel, si ricadde nella dottrina kantiana, variamente modificata, con una duplice causalità che ora veniva concepita come composizione di forze divergenti, ora duplice punto di vista, ora due mondi l'uno incluso nell'altro e dominato l'uno dal principio della conservazione dell'energia, l'altro da quello dell'accrescimento. Dottrine eclettiche e contradittorie che si possono vedere, tra gli altri, nel Lotze e nel Wundt, al quale ultimo appartiene la formola che ai fatti spirituali si applichi, sí, la spiegazione causale, ma *a parte post* e non *a parte ante*[1]. Un ritorno alla sana veduta idealistica, che dichiara oltrepassato il dilemma di determinismo e indeterminismo, può dirsi che si abbia in certo modo nella filosofia del Bergson[2].

La dottrina del male.

II. Bene e male come realtà di fronte a realtà, è concezione mitologica e religiosa (parsismo, manicheismo, dottrina giudaico-cristiana del diavolo, ecc.); ma già alla riflessione filosofica degli antichi il male si venne svelando come l'irreale, il non ente, secondo si osserva nel neoplatonismo. Senonché, senza una generale concezione dialettica non è possibile intendere l'ufficio dell'irrealtà o del male, e questo rischia di diventare una mera illusione, ossia non piú un momento del reale, ma un equivoco dell'uomo che filosofa. Onde lo Spinoza, opponendo le leggi piene della realtà alle leggi anguste della natura umana, afferma che «*quicquid nobis in natura ridiculum, absurdum aut malum videtur, id inde venit quod res tantum ex parte novimus, totiusque naturæ ordinem et cohærentiam maxima ex parte ignoramus, et quod omnia ex usu nostræ rationis dirigi volumus, cum tamen id, quod malum esse*

---

[1] Lotze, *Grundzüge der Ethik* (Lipsia, 1884), pp. 26, 30-1; Wundt, *Ethik*[2] (Stoccarda, 1892), pp. 463-4.

[2] *Essai sur les données immédiates de la conscience*[2] (Parigi, 1898).

dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universæ naturæ, sed tantum solius nostræ naturæ legum respectu ». Che se il male (egli continua), l'errore, la scelleratezza fossero qualcosa avente essenza, Dio, che è causa di tutte le cose le quali hanno essenza, sarebbe causa altresí del male, dell'errore, della scelleratezza; ma ciò non è per la ragione che il male non è nulla di reale. « *Neronis matricidium quatenus aliquid positivum comprehendebat, scelus non erat: nam facinus externum fecit, simulque intentionem ad trucidandam matrem Orestes habuit, et tamen, saltem ita uti Nero, non accusatur. Quodnam ergo Neronis scelus? Non aliud quam quod hoc facinore ostenderet se ingratum, immisericordem ac inobedientem esse. Certum autem est, nihil horum aliquid essentiæ exprimere, et idcirco Deum eorum non fuisse causam, licet causa actus et intentionis Neronis fuerit* »[1]. Ma in qual significato Nerone fosse realmente ingrato, spietato e inobbediente, e come si giustifichi il giudizio di biasimo che lo colpisce, lo Spinoza non poteva ben dire, per colpa del concetto che egli aveva della Sostanza, che non era in lui soggetto, spirito e attività, ma causa. Al Kant rimase impenetrabile la natura del male, e bene e male gli parvero le due « categorie della libertà »[2]; sicché è da considerare progresso sulla sua la dottrina del Fichte, che fa del male radicale la *vis inertiæ*, la pigrizia (*Trägheit*) operante nella natura e nell'uomo come natura[3]. Solo con la dialettica hegeliana il male, inteso come negazione, è insieme collocato al suo posto; e la sua irrealtà o contradizione non è piú un errore in cui incorre il pensiero, ma sta nelle cose stesse, che tutte si contradicono nel loro in-

---

[1] *Tract. theol.-pol.*, VI, c. 6; *Ethica*, P. IV, intr.; *Epist.*, 36 (*Opera*, pp. 208, 378, 597).

[2] *Kr. d. prakt. Vern.*, p. 79.

[3] *System der Sittenlehre*, in *Werke*, IV, pp. 198-205.

timo: se la contradizione è macchia, sarebbe da dire la macchia della realtà [1].

Arbitrio e libertà.

III. Anche l'arbitrio non è piú considerato nella filosofia hegeliana come pregio e carattere della perfetta libertà, ma anzi come la sua negazione, come la volontà in quanto contradizione: nel che lo Hegel ebbe precursore non solo il Kant, ma Cartesio. Il quale scrisse dell'arbitrio d'indifferenza: « *Cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point porté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de ma liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté: car, si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent* » [2]. — Come esempio delle false formole della libertà di scelta si può recare quella del Rosmini, che la chiama libertà bilaterale, ossia del fare o non fare una determinata azione [3]. Ora, poiché lo spirito non può esser mai stremato a totale passività, non fare un'azione vale farne un'altra diversa; e, se nemmeno quest'altra è voluta, sarà un'altra ancora, e cosí via. Dunque, si tratta non di bilateralità, ma di molteplicità di tendenze; non di scelta tra due volizioni, ma di sintesi di molte tendenze in una, che è la volontà o libertà.

Coscienza e responsabilità.

Circa la maggiore responsabilità di chi piú sa (o piú vuole) di fronte a chi sa meno (o vuole meno), sono da mentovare le dispute serbateci nei *Memorabili*: se piú ingiusto sia colui che operi volontariamente, o colui che operi

---

[1] Si veda il mio studio: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906, sec. ediz. nel vol. *Studio sullo Hegel*, ecc., Bari, 1913).

[2] *Medit.*, IV.

[3] Per es., *Compendio di Etica* (Roma, 1907), p. 56.

involontariamente (ὁ ἑκὼν ἢ ὁ ἄκων). Dove si osserva che è di certo piú grammatico colui che volontariamente non legga e non scriva bene, di fronte a chi legga e scriva male per ignoranza; e piú giusto chi, conoscendo il giusto, commetta ingiustizie, di colui che le commette perché non lo conosce; migliore chi, conoscendo il vero, dica il falso, che non colui il quale dica il falso non conoscendo il vero. La disputa mette capo a una celebrazione del conoscere sé stesso o, come noi diremmo, del conoscere e possedersi [1]. Questi pensieri sono agitati di nuovo nell'*Ippia minore*, ove se ne mettono in luce le molteplici difficoltà, e si perviene a una conclusione che sembra non soddisfare nemmeno coloro che la propongono [2]. È chiaro ormai per noi che la questione è da risolvere nel senso, che chi ha coscienza di peccare è certamente peccatore, laddove chi non l'ha non pecca punto; ma che codesto non poter nemmeno peccare è per sé stesso peccato, e pone l'uomo, che si trova in siffatta condizione, un gradino piú basso del peccatore. I gesuiti che, contro il Pascal, difendevano che per darsi peccato era necessaria la coscienza della propria infermità e del rimedio occorrente, — il desiderio della guarigione e quello di domandarla a Dio, — erano teoricamente dalla parte della ragione. « *Croira-t-on sur votre parole* (obiettava il Pascal), *que ceux qui sont plongés dans l'avarice, dans l'impudicité, dans les blasphèmes, dans le duel, dans la vengeance, dans les vols, dans les sacrilèges, aient véritablement le désir d'embrasser la chasteté, l'humilité et les autres vertus chrétiennes?* ». Pure è inevitabile che sia cosí, se quei loro atti devono essere considerati (e se realmente sono) vizî. A fianco del Pascal si pose lo Hegel, il quale ne riferisce e accoglie il seguente argomento

---

[1] *Memor.*, IV, c. 2, § 19 sgg.

[2] *Hippia minor*, 375.

di riduzione all'assurdo: « *Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs-pécheurs, sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner* »[1]. Riduzione all'assurdo, che non è poi tale, perché la formola che si dà per assurda esprime, in fondo, una verità semplicissima; la quale anche lo Hegel affermava a suo modo, allorché diceva che bisogna preferire l'arbitrio, il male, lo Spirito che erra, all'innocenza delle piante e degli animali, ossia della natura[2].

Il concetto del dovere.

IV. Un chiaro esempio delle difficoltà circa il principio della Filosofia della pratica, che nascono dall'assumere questo principio nelle sue forme empiriche, è fornito dalla polemica dello Herbart contro il Kant, intorno al dovere. Lo Herbart dimostra che il dovere non è concetto originario ma derivato, e sorge solamente quando tra le idee pratiche e la volontà vi sia dissidio[3]. Ma col medesimo metodo si potrebbe dimostrare che anche le idee pratiche sono concetti derivati, perché suppongono la volontà morale, sulle cui manifestazioni sono state costruite per opera di astrazione. Lo Herbart aveva ragione contro il Kant, ma si feriva con la sua stessa arma. E già la dura formola dell'imperativo proposta dal Kant era stata combattuta dallo Schiller, che aveva dato risalto nel ben operare al momento del piacere, della simpatia e dell'entusiasmo. Degli altri concetti empirici, che hanno formato materia di dispute, sarà il caso di ricordare il rimorso o pentimento. Il cui valore come momento negativo necessario non vide lo Spinoza giudicando che « *pœnitentia virtus non*

Il pentimento e il rimorso.

---

[1] Pascal., *Provinc.*, 1, IV; Hegel, *Phil. d. Rechtes*, § 140.

[2] *Enc.*, § 248.

[3] *Allg. prakt. Phil.*, pp. 121-2; *Eint. i. d. Phil.* (trad. ital.), pp. 118, 171, 224.

est, sive ex ratione non oritur; sed is qui facti pœnitet bis miser seu impotens est. Nam primo prava cupiditate, dein tristitia vinci se patitur »; e tutt'al piú gli assegnò valore empirico, perché, come dice, gli uomini di rado vivono *ex dictamine rationis*, e perciò il pentimento e altri affetti della stessa sorta giovano piú che non nocciano, e, se bisogna peccare, « *in istam partem potiùs peccandum: terret vulgus, nisi metuat* »[1]. Contro il concetto di penitenza e rimorso si dimostrò assai acerbo lo Hegel in alcuni luoghi delle sue opere, dove per altro si vede chiaro che in questa polemica aveva l'occhio a casi particolari e a talune formazioni storiche. « Vige nel mondo cristiano in genere (egli scrive) un ideale di uomo perfetto, che non può esistere come moltitudine in un popolo; e se siffatto ideale si trova attuato nei monaci, nei quacqueri e in altrettale gente pia, bisogna avvertire che un ammasso di codeste tristi creature non costituisce popolo, come i pidocchi o le piante parassite non possono esistere per sé, ma solo sopra un corpo organico. Per poterne formare un popolo converrebbe sgombrar via anzitutto quella loro dolcezza da agnelli, quella loro vanità che si occupa soltanto della propria persona e la tien cara e la cura, e ha sempre dinanzi l'immagine e la coscienza della propria eccellenza. Perché la vita nell'universale e per l'universale richiede non quella dolcezza fiacca e vile, ma una dolcezza energica; non il pensare a sé e ai proprî peccati, ma all'universale e a ciò che per esso bisogna compiere. A chi nutre quel falso ideale gli uomini debbono apparire sempre affetti da debolezza e corruttela, e sembrargli al tempo stesso che quell'ideale sia cosí alto da non potersi mai tradurre in realtà. Essi danno importanza a miserie, delle quali nessuna persona ragionevole fa caso; e credono che tali debolezze e difetti esistano anche

---

[1] *Ethica*, IV, prop. 54, p. 480.

quando non vi si badi. Né c'è luogo ad ammirare la loro grandezza d'animo, ma piuttosto a notare che la loro propria corruttela consiste per l'appunto nello starsene a guardare ciò che chiamano debolezze ed errori, e nel fare del niente qualcosa di esistente. L'uomo, che ha di codeste debolezze e difetti, ne è già immediatamente assolto, quando non dà loro importanza ». Specialmente curiosi su questo proposito sono i giudizî che lo Hegel manifesta nell'*Estetica* intorno al tipo della Maddalena nell'arte italiana. « La Maddalena della pittura italiana appare nel suo interiore e nel suo esteriore come la bella peccatrice, nella quale il peccato è seducente al pari della conversione. Ma né peccato né santità sono da prendere qui troppo sul serio. A lei fu perdonato, perché molto aveva amato, perché errò per amore e bellezza; e il commovente sta in ciò, che ella si fa scrupolo del suo amore, e bella e sensibile qual'è d'animo, versa torrenti di lagrime. Ma il suo errore non è di avere amato tanto: il suo bello e commovente errore è invece nel credersi peccatrice, laddove la sua sensitiva bellezza dà l'impressione che ella, nel suo amore, non ha potuto non esser nobile e di alti sensi » [1].

La dottrina delle passioni.

V. Il rapporto tra passioni o desiderî e volontà è stato considerato piuttosto nel momento di lotta tra volontà e passioni, che non per sé medesimo; quantunque Aristotele avesse già iniziato un'analisi circa la diversità dell'appetizione o βούλησις rispetto al proposito o προαίρεσις, osservando che il proposito è soltanto di ciò che si può fare, laddove l'appetizione è anche delle cose impossibili [2]. E col considerare principalmente il contrasto delle passioni verso la volontà razionale sorsero le scuole opposte dei cinici e cirenaici, stoici ed epicurei e altrettali; ma le dottrine di

---

[1] *Gesch. d. Phil.*, II, pp. 240-1; *Vorles. üb Æsth.*, II, pp. 162-3.
[2] *Eth. Nicom.*, 1, III, cc. 2-3, 1111-1113.

tutte codeste scuole, se serbano qualche valore empirico come precetti di vita piú o meno convenienti a individui, classi e tempi determinati, non ne presentano alcuno o scarsissimo, esaminate in quanto concetti filosofici; e cinici e cirenaici, stoici ed epicurei piuttosto che filosofi sembrano monaci, seguaci di questa o quella regola. Carattere precipuamente empirico ha altresí, di conseguenza, il problema circa il modo di liberarsi dalle passioni o di dominarle, che si trascinò fino alle trattazioni di Cartesio e dello Spinoza. Contro entrambe le perversioni opposte di quegli indirizzi pratici, l'« ammortamento dei sensi » e il « far regola di essi », combatté il Vico, che condannò del pari stoici ed epicurei come « filosofi monastici e solitarî », e da « filosofo politico » sostenne che bisogni non già « convellere all'uomo la propria natura né abbandonarlo nella sua corruzione », ma « moderare le umane passioni e farne umane virtú » [1]. E di rado la difesa delle passioni ha avuta enunciazione dottrinale cosí limpida, e di solito, perfino nello Hegel [2], quella difesa è rivolta piuttosto contro certe tendenze sociali che non contro dottrine filosofiche. — La confusione tra i varî significati della parola « passione », intesa ora quale appetizione o passione concreta e attuale, ora quale stato d'animo (gioia e dolore), ora quale abito volitivo, si nota nelle varie trattazioni dell'argomento, che già abbiamo avuto occasione di ricordare. Ed è naturale che, intese come abiti, sia stato spesso avvertita l'indifferenza morale delle passioni: per Cartesio infatti « *elles sont toutes bonnes de leur nature et nous n'avons rien à eviter que leurs mauvais usages ou leur excès* » [3].

---

[1] *Scienza nuova seconda*, degn. 5.

[2] *Phän. d. Geistes* [2], pp. 484-6; *Encycl.*, § 474; *Phil. d. Rechtes*, § 124; *Phil. d. Gesch.*, pp. 39-41.

[3] *Traité des passions*, III, § 211.

Virtú e vizî.

D'altra parte, l'errata difesa delle passioni, che fa di esse la preparazione o la causa delle virtú, si ritrova nei filosofi inglesi del Sei e Settecento (More, Shaftesbury, ecc.) e ottiene la sua forma estrema e paradossale nella *Favola delle api* del Mandeville, dove la moralità è presentata come inefficace, anzi dannosa, e i vizî come promotori e fattori di progresso. Il La Rochefoucauld aveva già scritto: « *Les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons dans la composition des remèdes* »[1]. Forme codeste false o grossolane della dottrina dell'individualità, e perpetuo pericolo che la minaccia. Ma il diritto dell'individualità, dopo qualche accenno un po' vago del Jacobi[2], ebbe la sua piú forte asserzione nel periodo preromantico e romantico soprattutto col pensiero dello Schleiermacher. « Per alcun tempo (è detto nei *Monologhi*), anch'io fui soddisfatto di avere trovato la Ragione; e, venerando la costanza dell'Unico Essere come ciò che vi ha di piú alto, credevo che vi fosse una sola misura per ogni caso, che l'operare dovesse esser in tutti il medesimo, e che ciascuno si distinguesse dall'altro solamente in quanto occupa un proprio posto nello spazio. Credevo che l'umanità si manifestasse diversamente solo nella varietà dei fatti esterni, ma che l'uomo interno, il singolo, non fosse un essere peculiarmente (*eigenthümlich*) costituito, e che ciascuno dappertutto fosse eguale all'altro ». « Ma mi si svelò poi una cosa che da quel tempo sempre piú mi esalta: mi è diventato chiaro che ogni uomo deve rappresentare a suo modo l'umanità, in una combinazione affatto singolare degli elementi dell'umanità, perché essa si manifesti in ogni guisa, e tutto ciò che di piú diverso può uscire dal suo grembo diventi effettuale nella pienezza del tempo e dello

La dottrina dell'individualità: Schleiermacher.

---

[1] *Maximes*, n. 182 (ed. Garnier, p. 43).

[2] Per es., *Woldemar*, pp. 112-3.

spazio... Per virtú di questo pensiero io mi sento opera singolarmente voluta e perciò eletta della divinità, e tale che deve godere di particolare forma e cultura; e il libero atto, al quale questo pensiero appartiene, ha raccolti e intimamente fusi in un'esistenza peculiare gli elementi della natura umana ». « Mentre ora, qualunque cosa io faccia, la fo secondo il mio spirito e il mio senso, la fantasia mi mette innanzi, a chiarissima prova dell'interna determinazione, mille altri modi ancora in cui, senza offendere le leggi dell'umanità, si potrebbe operare: io mi ripenso in mille forme varie per ravvisare con tanto maggiore evidenza quella ch'è la mia propria »[1]. Ma codesta peculiarità (*Eigenthümlichkeit*), lumeggiata dallo Schleiermacher, e che fu pensiero prediletto dei romantici (Herder, Jacobi, G. Humboldt, gli Schlegel, ecc.), si pervertí sovente, anche a quei tempi, in capriccio individuale; come si può osservare in quella sorta di caricatura che Federico Schlegel fece dell'Io fichtiano, diventato per lui l'Io individuale, e in quella famigerata *Lucinde*, per la quale lo stesso Schleiermacher scrisse improvvidamente una serie di lettere di comento e difesa. Ultime propaggini dei romantici sono da considerare Max Stirner e Federico Nietzsche, nel primo dei quali il valore dell'individualità si converte in un'affermazione di spasmodico egoismo, e nel secondo si ha un continuo miscuglio di vero e falso, di buona e mala individualità, come del resto è da aspettare da quello scrittore la cui *Eigenthümlichkeit* fu piuttosto di poeta che di pensatore.

Teorie romantiche e teorie modernissime.

VI. Del concetto di svolgimento, che appartiene essenzialmente alla filosofia hegeliana e che è stato superficialmente trattato e adoperato da altre scuole filosofiche, e del suo pensamento come sintesi degli opposti, si è già

Il concetto dello svolgimento e progresso.

[1] *Monologen*, in *Werke*, I, pp. 366-8, 372.

discorso altrove; e qui non è il caso né di compendiarne la storia né di mostrare in quali errori cadesse lo Hegel per avere sforzato la verità da lui messa in chiaro. Tra gli errori di quella filosofia, e delle altre che si sono seguite fino ai giorni nostri, è da porre la persistenza dell'idea di Natura come di un modo della realtà opposto al modo dello Spirito; donde un dualismo, che non si riusciva a superare se non in apparenza. Qui si procura di serbare la dottrina hegeliana dalla dialettica, ma sceverandola da quanto ancora vi permaneva di trascendente e di teologico e correggendo quell'erronea idea della natura. Il concetto della Provvidenza, che non è né Fato né Fortuna né opera di un Dio trascendente, risale, nella sua forma moderna, alla *Scienza nuova* del Vico; e non è da confondere con le personali credenze religiose che il Vico ebbe, e che egli stesso tenne distinte dalla sua dottrina filosofica della Provvidenza immanente. La stessa dottrina ricompare nella filosofia hegeliana sotto la forma dell'Idea o dell'astuzia della Ragione, che si vale degli uomini come di suoi strumenti e gestori di negozî [1]. Il concetto, infine, del progresso cosmico fu estraneo al mondo orientale, al greco-romano e al cristiano, prevalendo, a volta a volta, quello dei cicli e del ritorno, o l'altro della decadenza da uno stato originario di perfezione. Nella sua forma moderna, prende origine da pensatori liberi da codeste concezioni religiose, e che riescono in vario modo a filosofie del divenire e dell'evoluzione. Ma in parecchie di tali filosofie razionalistiche il concetto del progresso distrugge sé stesso, perché accoglie la dottrina dell' «evanescenza del male» (Spencer), e pone uno stato definitivo di perfezione (benché trasferito dal passato nel futuro): cioè una Realtà che sarebbe Realtà, anzi Realtà perfetta, cessando di essere svolgimento, ossia sé medesima.

---

[1] Si veda lo studio citato sullo Hegel.

SEZIONE TERZA

L'UNITÀ DEL TEORETICO E DEL PRATICO

L'indagine dell'attività pratica nelle sue relazioni ha tolto ogni dubbio circa la tesi, che l'attività pratica presuppone quella teoretica, ossia che la conoscenza è il precedente necessario della volizione e azione[1]. Ma l'indagine che l'ha seguita dell'attività pratica nella sua dialettica, avendo condotto al risultamento che l'attività pratica è la realtà stessa nella sua immediatezza e che altra realtà (o, si dica pure, altra natura) non è concepibile fuori della volontà-azione, costringe ad affermare insieme la tesi inversa: che l'attività teoretica presuppone quella pratica, e che la volontà è precedente necessario della conoscenza[2]. E precedente non già nel significato, ammesso fin da principio in forza dell'unità dello spirito, della necessaria implicanza in ogni atto teoretico della volontà come volontà di conoscere[3] (perché questa volontà è sussidiaria e non costitutiva, anzi, se diventa costitutiva, ingenera l'arbitrio e l'errore teoretico[4]); ma nel significato

Due risultamenti opposti: precedenza del teoretico sul pratico, e del pratico sul teoretico.

---

[1] Sez. I.
[2] Sez. II.
[3] Sez. I, c. 3.
[4] Sez. I, c. 4.

per l'appunto di una volontà costitutiva, senza la quale nessuna conoscenza sarebbe pensabile.

Infatti, la conoscenza è conoscenza di qualcosa, è rifacimento di un fatto, ricreazione ideale di una creazione reale. Se non c'è un desiderio, un'aspirazione, una nostalgia, non si può avere poesia; se non c'è un atto o un impeto eroico, non può sorgere l'epos; se il sole non illumina un paesaggio, o un'anima non invoca un raggio di sole sul paesaggio, non si ha la pittura di un paesaggio luminoso. E se non c'è un mondo di realtà che generi un mondo di rappresentazioni, non è concepibile la ricerca dell'universale, la Filosofia, né l'intelligenza dell'individuale, la Storia.

Errore dei propugnatori dell'esclusiva precedenza dell'uno o dell'altro.

Quest'affermazione, che nessuna industria di sofista può distruggere, rende fallaci entrambe le opposte tesi, piú volte variamente propugnate: l'una circa l'esclusiva priorità del teoretico, l'altra circa l'esclusiva priorità del pratico.

I propugnatori di esse entrano con la realtà in lotta cosí disperata che, per uscirne senza troppo disonore, sono costretti a richiedere, alla fine, l'aiuto di un terzo termine, il quale è poi, a volta a volta, o un pensiero che non è pensiero, o una volontà che non è volontà, o un qualcosa d'ibrido e confuso contenente in sé pensiero e volontà senza essere né l'uno né l'altro, né l'unità di quella dualità. Da una parte, si postula un Logo, un Pensiero in sé (che non s'intende come possa mai pensare ed essere pensiero), e a lui si fa adottare la risoluzione (che non si sa come mai egli possa adottare) di uscire da sé, creando una natura, per potere finalmente, per mezzo di questa alienazione, tornare in sé ed essere ormai per sé, cioè in grado di pensare e di volere. Di questa artifiziosa costruzione può dirsi già svelata la magagna, ossia la provenienza mitologica e religiosa, col paragone adoperato a

proposito di essa dall'autore che la espose (Hegel), cioè che il Logo è Dio prima della creazione del mondo: un Dio, dunque, affatto irreale e assurdo. D'altro canto, fa pieno riscontro a quel Pensiero che non pensa perché non ha prima voluto, l'escogitazione di una Volontà cieca (Schelling, Schopenhauer), che non vuole davvero perché non ha prima pensato, e che, tutt'a un tratto, si foggia l'istrumento della conoscenza per giungere a superare sé stessa in questa alienazione da sé, mercé la liberazione dal volere ottenuta nella contemplazione delle idee e nell'ascetismo. Anche qui è da ripetere che l'un errore trapassa e si converte nell'altro; e questa incoercibile conversione fa sí che abbiano poco interesse le altre teorie, secondarie o eclettiche, che pongono la priorità della fantasia o del sentimento o dell'incosciente o dell'indifferenziato, e simili, e che tutte sono sforzi inani per sopprimere una delle due forme fondamentali dello spirito, o per derivarle da una terza che l'autocoscienza e la critica ignorano.

Problema dell'unità di questa dualità.

L'esigenza, che si manifesta in tutti codesti tentativi erronei, di concepire il nesso di quella dualità, ossia l'unità del teoretico e del pratico, è certamente legittima; ma per soddisfarla adeguatamente bisogna anzitutto insistere sulla realtà della dualità, della quale si ricerca il nesso e l'unità.

Non dualità di opposti.

Questo nesso non può essere semplicemente e immediatamente la relazione o sintesi degli opposti. Né il teoretico è il mero opposto del pratico, né il pratico è l'opposto del teoretico: l'opposto del teoretico è l'errore o il falso, cosí come l'opposto del pratico è la contradizione volitiva o il male. Il teoretico, non che negativo, è positivo, non meno del pratico; e all'inverso. Non si può, dunque, in nessun modo, abbassare l'una o l'altra delle forme a semplice opposto. L'opposizione è intrinseca allo spirito e si ritrova in ciascuna delle sue forme: donde il valore generale

dello spirito (attività contro passività, razionalità e realtà contro irrazionalità e irrealtà, essere contro non essere), e quello delle sue forme speciali (bello contro brutto, vero contro falso, utile contro inutile, bene contro male). Ma appunto perciò non può designare il carattere di una forma rispetto all'altra: né quello del vero contro il bene, né quello del bene contro l'utile, e via dicendo.

Non dualità di finito e infinito.

Parimente il nesso non può essere pensato come si pensano le suddivisioni della forma teoretica e di quella pratica, ossia secondo le relazioni d'individuale a universale, di finito a infinito, il primo dei quali termini condiziona il secondo e ne è condizionato solo in modo implicito. Delle due forme teoretiche (e vedremo piú oltre che due sono anche le forme pratiche), l'estetica precede la logica, e rispetto a questa sta da sé: un canto, una strofa, una statua non esprimono alcun concetto; ma la filosofia, che pensa il concetto, è a un tempo fantasia, espressione, parola: la prosa del filosofo è il suo canto; la forma estetica è la conoscenza dell'individuale, la forma logica quella dell'universale, individualizzata anch'essa. Ma questa relazione, che è propria della forma teoretica, non meno che di quella pratica, presa ciascuna per sé, non può essere trasferita senza incoerenza logica alla relazione delle due forme: la suddivisione (per esprimerci coi vocaboli della logica empirica) non è la divisione. Né il pensiero è il finito rispetto al volere, che sarebbe l'infinito, né il volere il finito rispetto al pensiero che sarebbe l'infinito. Pensiero e volere sono ciascuno, insieme, finito e infinito, individuale e universale. Chi dall'azione passa al pensiero, non restringe il suo essere, finizzandosi, né lo restringe, passando dal pensiero all'azione; o piuttosto, nell'un caso e nell'altro si fa finito per raggiungere l'infinito: poeta, per aprirsi la via al pensamento del Vero eterno; uomo d'azione, per offrire l'opera sua individua al Bene eterno.

Le due forme, la teoretica e la pratica, entrambe positive, ciascuna nesso di finito e infinito, si corrispondono in tutto: come già si è visto finora nella nostra esposizione in cui il richiamo dell'una pei problemi dell'altra ci ha aiutato sempre a penetrare meglio la natura di quei problemi e a trovarne la soluzione. Cosí nell'una come nell'altra c'è creazione e genialità (genî dell'arte e del pensiero, e genî dell'azione); cosí nell'una come nell'altra la riproduzione e il giudizio accadono allo stesso modo (gusto estetico, gusto pratico; storia dell'arte e della filosofia, storia delle azioni); cosí sull'una come sull'altra è dato costruire concetti rappresentativi e regole empiriche. E l'analogia sarà lumeggiata anche ulteriormente, quando verrà mostrata la rispondenza tra arte ed economia, pensiero logico ed eticità, discriminazione storica e discriminazione etica, concetti empirici e leggi dell'azione; e via discorrendo.

Analogia perfetta delle due forme: teoretica e pratica.

Ma siffatta analogia, se esclude che le due forme siano disparate, non deve d'altro lato traviarci a concepirle come parallele, con espediente assai facile e che assai piacerebbe forse ai parallelisti di spirito e natura, di anima e corpo. Parallele esse non sono, ma anzi legate l'una all'altra in modo che dall'una nasce l'altra. Dall'apprensione estetica della realtà, dalla riflessione filosofica sopra di essa, dalla ricostruzione storica che ne è il risultamento concreto si ottiene quella conoscenza della situazione di fatto, sulla quale soltanto si può formare e si forma la sintesi volitiva e pratica, la nuova azione. E questa nuova azione, è, a sua volta, la materia della nuova figurazione estetica, della nuova riflessione filosofica, della nuova ricostruzione storica. Conoscenza e volontà, teoria e pratica, insomma, non sono due parallele, ma due linee tali che il capo dell'una si congiunge alla coda dell'altra; o, se si desidera ancora un simbolo geometrico, esse formano non parallelismo ma circolo.

Non parallelismo, ma circolo.

Il circolo della Realtà: pensiero ed essere, soggetto e oggetto.

Formano, cioè, il circolo della realtà e della vita, che è dualità-unità di pensiero ed essere, di soggetto e oggetto, in tal modo che pensare il soggetto vale pensare il soggetto di un oggetto, e pensare l'oggetto vale pensare l'oggetto di un soggetto. In verità, sembra talvolta strano e quasi impossibile che sia potuta sorgere cosí aspra e lunga lotta circa l'oggettività della conoscenza, e se il pensiero attinga l'essere o se oltre il pensiero ci sia un essere, e simili. Il pensiero è tale appunto perché afferma l'essere; e l'essere è tale, appunto perché generato da un pensiero. Solamente quando si ricordi che in quella lotta confluivano altre intorno alla trascendenza divina, al contenuto del concetto di natura (questioni gnoseologiche, che è gloria della filosofia moderna aver mosse e avviate alla soluzione), solamente allora non si giudicherà cosa strana che la relazione del pensiero e dell'essere, del conoscere e del volere sia apparsa cosí intricata e oscura. Per non aver vinto del tutto la trascendenza né compiutamente superato la falsa concezione della natura dei naturalisti come *ens*, il Kant dové arrestarsi innanzi al mistero della realtà, il quale gli si svelò non come circolo, ma come insieme di linee divergenti o congiungibili all'infinito. A causa della sua insufficiente teoria gnoseologica circa le scienze naturali, lo Hegel sdoppiò volontà e natura, e fu tratto a porre, di fronte alla Filosofia dello spirito, una Filosofia della natura, lasciando sussistere, dopo averne distrutte tante, una forma di dualismo non mediato o mediandolo nel modo artificioso che si è accennato. Dissipate le ombre di quella gnoseologia, il rapporto fra teoria e pratica, soggetto e oggetto, si mostra in piena luce; e alla domanda come mai, dove tutto è rapporto non invertibile di condizione a condizionato, il pensiero e l'essere siano reciprocamente condizione e condizionato, e come mai si eviti il circolo vizioso, la risposta diventa assai semplice. La critica stessa dei cir-

coli viziosi include in sé ed afferma l'idea di una circolarità non viziosa; pensiero ed essere non sono successione di due finiti, ma relazione assoluta, cioè l'Assoluto stesso. Se, per esprimerci con le immagini della mitologia, la creazione del mondo è il passaggio dal caos al cosmo, dal non essere all'essere, questo passaggio non comincia né dal teoretico né dal pratico, né dal soggetto né dall'oggetto, ma dall'Assoluto, che è assoluta relazione dei due termini. In principio non era né il Verbo né l'Atto; ma il Verbo dell'Atto e l'Atto del Verbo.

Critica delle teorie circa il primato della ragion teoretica o della ragion pratica.

È bene avvertire altresí che in conseguenza della stabilita relazione e correlazione cadono tutte le questioni circa il primato del pensiero o della volontà, della vita contemplativa o della vita attiva, e, parlando piú empiricamente, del pensatore o dell'uomo d'azione. Porre ancora siffatti problemi tanto varrebbe quanto domandare a quale dei due semicircoli di un circolo spetti il primato; e se un tempo furono posti e non si poté risolverli o vennero malamente risoluti, la colpa era dell'oscurità intorno alla correlazione fondamentale. Allorché l'uomo è giunto al vertice della conoscenza (vertice, ch'è non già l'Arte e nemmeno, a parlare propriamente, la Filosofia, ma la conoscenza del reale concreto, la Storia, cioè l'attualità della filosofia), allorché ha penetrato compiutamente la situazione di fatto, può egli forse arrestarsi in essa e dire: *hic manebimus optime?* Può arrestare la vita, che freme e chiede di essere continuata? E se, per un istante, giunge a sospenderla nel pensiero, per quale ragione l'ha sospesa se non per riprenderla? La conoscenza non è fine ma strumento di vita: una conoscenza che non servisse alla vita, sarebbe superflua e, come ogni cosa superflua, dannosa. All'inverso, allorché l'uomo ha voluto e si è immerso nell'azione, allorché ha prodotto, per cosí dire, un altro pezzo di vita, può egli, in quella produzione, continuare ciecamente all'infi-

nito? La cecità non impedirebbe la produzione stessa? Dunque egli deve risalire dalla vita al conoscere, se vuole affisare bene in volto il prodotto che ha vissuto, e superarlo col pensiero, al quale ora la vita è mezzo e strumento. La conoscenza serve alla vita e la vita alla conoscenza: la vita contemplativa, se non vuole diventare oziosità insulsa, deve metter capo nell'attiva; quell'attiva, se non vuole diventare tumulto irrazionale e sterile, deve metter capo nella contemplativa. La Realtà, specificando le attitudini, ha foggiato uomini di pensiero e uomini d'azione, ossia di dominante pensiero e di dominante azione; e gli uni non superiori agli altri, perché cooperatori gli uni degli altri. — Vani anche riescono, per tal modo, i dibattiti se il progresso del genere umano sia morale o intellettuale, se la forza propulsiva ne sia l'attività pratica ed economica o la filosofia o la religione, e simili (Buckle, Kidd, ecc.).

Nuovo prammatismo: la Vita condizionante la Filosofia.

Piuttosto è da considerare che da questo legame fra teoria e pratica vien fuori un « prammatismo » di nuova sorta, al quale i prammatisti non hanno mai pensato o almeno non l'hanno saputo discernere dagli altri e farlo valere. Se la Vita condiziona il Pensiero, si ha in ciò la dimostrazione apodittica della forma sempre storicamente condizionata di ogni pensiero: né solo dell'Arte, che è sempre arte di un tempo, di un'anima, di un momento, ma anche della Filosofia, la quale non può risolvere se non i problemi che la Vita le propone. Ogni filosofia riflette, e non può non riflettere, le preoccupazioni, come si suol chiamarle, di un momento storico determinato; la qual cosa non è da intendere che accada nella qualità delle sue soluzioni (perché in questo caso sarebbe cattiva filosofia, filosofia passionale o partigiana), ma nella qualità dei suoi problemi. E poiché il problema è storico e la soluzione eterna, la filosofia è insieme contingente ed eterna, mortale e immortale, temporaria ed extratemporaria.

Conferma deduttiva delle due forme, ed esclusione deduttiva della terza (sentimento).

Finalmente, con la dimostrata dualità-unità del teoretico e del pratico si è dimostrato quel che a principio della nostra esposizione era stato in qualche modo soltanto asserito e presupposto: che oltre alla forma teoretica sussiste realmente una forma pratica dello spirito[1], e che oltre queste due forme non ve n'ha una terza (si chiami sentimento o come altro si voglia)[2]. La forma teoretica postula la pratica, perché il soggetto postula l'oggetto; ma lo spirito non postula una terza forma media tra le due o unità delle due, perché esso stesso è per l'appunto mediatore e unità di sé stesso, soggetto-oggetto.

---

[1] Sez. I, c. 1.
[2] Sez. I, c. 2.

PARTE SECONDA

L'ATTIVITÀ PRATICA

NELLE SUE FORME SPECIALI

SEZIONE PRIMA

LE DUE FORME PRATICHE: L'ECONOMICA E L'ETICA

I

DISTINZIONE DELLE DUE FORME NELLA COSCIENZA PRATICA

La prima parte di questo libro ha trattato dell'attività pratica in generale, prescindendo dalle distinzioni delle forme pratiche, come se nessuna distinzione fosse da fare, o accennandovi soltanto come a qualcosa di problematico, o ricorrendo, negli esempî che ha recati, indifferentemente all'una o all'altra delle forme speciali che si possono o si sogliono distinguere, senza entrare in disputa sulla legittimità di esse. Ora passiamo ad affermare in modo esplicito che lo spirito (che abbiamo veduto distinguersi anzitutto in teoretico e pratico) si sottodistingue come spirito pratico in due forme, delle quali la prima si può chiamare utilitaria o economica, e la seconda morale o etica.

La forma utilitaria o economica, e la morale o etica.

Nell'affermare codesta sottodistinzione dobbiamo rinunziare (come già per quella del pratico rispetto al teoretico) a dimostrarla col metodo psicologico, che si è già svelato vizioso. Se il metodo psicologico avesse uso in questo campo, sarebbe agevole almeno per un istante far accet-

Insufficienza, anche qui, della distinzione descrittiva e psicologica.

tare come evidenti le due forme economica ed etica con l'additare lo spettacolo della vita, che offre da un lato agricoltori, industriali, commercianti, speculatori, conquistatori di uomini e di territorî, maneggiatori della parola o della spada a scopo di dominio, e dall'altro educatori, benefattori, uomini del disinteresse e del sacrificio, martiri, eroi: da un lato, istituzioni economiche (fabbriche, miniere, borse, società di esplorazione); dall'altro, istituzioni morali (educatorî e scuole, associazioni di beneficenza, ordini di suore della carità o comitati della Croce rossa, bianca, azzurra, e via dicendo). Non è una distinzione che si tocca con mano? Senonché (come già nel caso della distinzione generica fra il teoretico e il pratico), quel che si tocca con mano non perciò si afferra con l'intelligenza; e sfugge anzi, dopo un po', alla mano stessa che aveva creduto di esserne padrona. E, osservando meglio, gl'individui che parevano meramente economici, si dimostrano anche morali, e all'inverso; il benefattore calcola e vuol raggiungere il suo oggetto con la medesima *cupiditas* del contadino tutto dedito al guadagno, e il contadino, a sua volta, è nobilitato nella sua caccia al lucro dalla dignità che gli conferisce il suo aspro lavoro e dagl'impulsi morali che lo sorreggono; le istituzioni di beneficenza sono insieme imprese economiche, e le imprese economiche non possono andar esenti dalle leggi morali; cosicché, tirando i conti, non si sa piú dove sia andata a finire quella materiale distinzione tra attività economica e attività etica. Anche qui la verità è che non si può partire dai fatti singoli e dalle loro classi empiricamente delimitate per raggiungere le distinzioni filosofiche; ma che, al contrario, bisogna partire da queste distinzioni per interpetrare i fatti singoli e per intendere anche, alla fine, in qual modo le classi empiriche stesse si formino. Perciò il metodo psicologico si aggira in un circolo, che è effettivamente vizioso.

E nemmeno qui è possibile sbrigarsela col metodo che si dice deduttivo; cioè col ricavare la necessità delle due forme pratiche dalla natura stessa dell'attività pratica, la quale, essendo l'oggetto del soggetto conoscitivo e conforme perciò del tutto all'attività del conoscere, deve avere una geminazione di forme rispondenti alla geminazione dell'attività teoretica come estetica e logica, e non può porre l'universale pratico senza prima porre l'individuale, che ne sarà il portatore. Questa deduzione, per giusta che sia, non può riuscire convincente, se non quando faccia tutt'uno con l'osservazione di fatto, che non è poi altro che la certezza della coscienza; quando cioè la deduzione sia insieme induzione.

La deduzione, e necessità d'integrarla con l'induzione.

Rimandando perciò anche questa volta alla totalità dello svolgimento la chiarezza deduttiva, cominceremo dal fare appello all'autosservazione, affinché ognuno verifichi in sé l'operare delle due diverse forme di atti volitivi, da noi chiamate economica ed etica. Attività economica è quella che vuole ed attua ciò che è corrispettivo soltanto alle condizioni di fatto in cui l'individuo si trova; attività etica, quella che vuole e attua ciò che, pur essendo corrispettivo a quelle condizioni, si riferisce insieme a qualcosa che le trascende. Alla prima corrispondono quelli che si dicono fini individuali; alla seconda, i fini universali: sull'una si fonda il giudizio circa la maggiore o minore coerenza dell'azione per sé presa; sull'altra, quello circa la maggiore o minore coerenza dell'azione rispetto al fine universale, che trascende l'individuo.

Le due forme come fatto di coscienza.

Se vogliamo riconoscere la sola forma morale della pratica, ci accorgiamo presto che essa porta con sé l'altra, che volevamo respingere; perché la nostra azione, sebbene universale nel suo significato, dev'essere sempre in concreto qualcosa d'individualmente determinato. Quel che si mette in pratica non è la moralità in universale, ma sempre

La forma economica.

una determinata volizione morale; come ad altro proposito diceva lo Hegel che non si mangiano frutta in generale, ma ciliege, pere, susine, anzi queste ciliege, queste pere, queste susine: si corre a confortare in questo e questo modo un individuo cosí e cosí fatto, che si trova nelle tali o tali altre condizioni di sventura; si rende giustizia, in un dato punto del tempo e dello spazio, su una materia determinata, a esseri individuati. Quantunque una buona azione non sia unicamente il nostro individuale piacere, tale essa deve diventare: altrimenti, come potremmo noi tradurla in atto? Fare è compiacersi di quel che si fa, nell'atto che si fa. Anzi, esaminando meglio, ci accorgiamo che la nostra azione ubbidisce sempre a una legge razionale, anche quando si pensi soppressa la sua legge morale; cosicché, allontanata ogni tendenza che trascenda l'individuo, non per questo si cade in inerzia o si va in preda al capriccio. Vorremo il nostro mero libito, seguiremo semplicemente la nostra inclinazione individuale; ma questo libito e questa inclinazione bisognerà, tuttavia, volerli coerentemente e non ondeggiare tra due o piú volizioni insieme. E se riusciamo a raggiungere davvero il nostro libito; se, sospesa in noi per un istante la coscienza morale, ci diamo a perseguire, a mo' d'esempio, un fine di vendetta, e lo raggiungiamo attraverso molti ostacoli, eseguendo per tal modo un capolavoro di abilità, un capolavoro pratico; — anche quando in questo caso *populus non plaudat*, per nostro conto *nos nobis plaudimus*: ne rimaniamo soddisfattissimi, almeno fintanto che quella sospensione di coscienza morale dura, perché abbiamo fatto ciò che volevamo fare, gustando, sia pure per poco, la voluttà degli dèi. Laddove se, essendoci proposto il nostro solo libito, facciamo cosa da esso diversa, o sul primo lasciamo rampollare altri libiti che tra loro si ostacolino a vicenda; se, avendo stabilito, a mo' d'esempio, di non bere vino per

attenerci al consiglio del medico e serbarci in buona salute, cediamo alla voglia del bere, quel piacere ci è avvelenato, come si dice, dalla preoccupazione, quel gusto è insieme disgusto: salvo che non riusciamo per qualche istante a dimenticare il consiglio del medico, o non ci confortiamo pensando che costui assai probabilmente non sa quel che si dica. Col medesimo criterio giudichiamo di continuo i casi della vita; e azioni e individui, che moralmente non potremmo approvare, ci strappano talvolta gridi d'ammirazione per l'abilità con cui quelle sono state condotte, e per la fermezza, degna (come si suol dire) di miglior causa, che costoro spiegano. L'epicuraico Farinata, che si erge diritto sul suo letto rovente, o l'empio Capaneo, che bestemmia Giove sotto la pioggia di fuoco punitrice, ottengono da noi quella stima che neghiamo alle anime tristi di coloro che visser senza infamia e senza lode. L'arte ha celebrato i forti caratteri dei grandi scellerati in tragedie e poemi; ma ha volto in beffa, nelle commedie, i piccoli scellerati, i violenti a parole che si palesano timidi nei fatti e gli astuti che si lasciano corbellare.

La forma etica.

E come si è costretti ad ammettere questa forma affatto individuale, edonistica, utilitaria, economica dell'attività pratica, e a riconoscere il pregio che essa ritiene, congiunta o disgiunta che sia dalla morale, e a consentire negli speciali giudizî pratici che da essa prendono origine (il giudizio di convenienza o utilitario o economico che si chiami), cosí sarebbe impossibile non ammettere la forma morale. Sí, l'atto volitivo, in quanto economico, ci appaga come individui in un determinato punto del tempo e dello spazio; ma se esso non ci appagherà insieme come esseri trascendenti il tempo e lo spazio, la nostra soddisfazione sarà efimera e si muterà presto nella insoddisfazione. A un libito succede un altro libito, a questo un altro, e cosí all'infinito; ma l'uno è diverso dall'altro, e il nuovo o condanna il vec-

chio o ne è condannato. Se ordiniamo in serie e classi i nostri piaceri, e li connettiamo o subordiniamo, avremo fatto di certo qualche guadagno; ma, neanche questa volta, il guadagno vero. Saremo in grado, tutt'al piú, di guidare la nostra vita secondo qualche disegno e per qualche tratto che non è piú la puntualità dell'attimo, e invece dell'istantaneo volere, a cui succede un volere diverso, avremo fini generali, ai quali lavoreremo; ci proporremo, per esempio, di fare certi lavori e astenerci da certi altri, al fine di sposare una donna amata, di conquistare un seggio al Parlamento o di ottenere fama letteraria. Ma questi fini sono, anch'essi, meramente contingenti, generali e non universali, e non possono soddisfare la nostra brama, spegnere davvero la nostra sete. Quando li avremo raggiunti, proveremo *le déboire* che lascia sempre, secondo il detto del poeta, *la cuelleison d'un rêve au cœur qui l'a cueilli*: la compagnia della donna amata stancherà, l'attuata ambizione politica farà sentire vuoto l'animo, la fama letteraria parrà ombra di vanità. Forse ancora, mutando lato come l'infermo che non trova posa sulle piume, ci metteremo a inseguire altri fini: l'amante, deluso dal matrimonio, si volgerà ad altri amori; l'ambizioso, stufo della vita politica, penserà a nuove ambizioni, o a quella di non averne alcuna, chiudendosi nella cosiddetta pace domestica; il cercatore di fama letteraria vagheggerà l'ozio, il silenzio e l'oblio. Ma invano: l'insoddisfazione perdura. E perdurerà sempre, e la pallida Cura si assiderà sempre dietro di noi, sulla groppa del nostro cavallo, se non sapremo strappare al contingente il suo carattere di contingente rompendone la malía e arrestandoci di colpo in quel *progressus ad infinitum*, di cosa in cosa, di piacere in piacere, al quale esso ci spinge; se non sapremo, nel contingente, inserire l'eterno, nell'individuale l'universale, nel libito il dovere. Allora soltanto si acquista l'interna pace, la quale non è

dell'avvenire ma del presente, perché nell'istante è l'eternità, per chi sappia riporvela. Le nostre azioni saranno sempre nuove, perché problemi sempre nuovi ci mette innanzi la realtà; ma in esse, se le compiremo con animo alto, con purità di cuore, cercandovi quel che le innalza sopra sé medesime, possederemo ogni volta il Tutto. Tale è il carattere dell'azione morale, che ci appaga non come individui ma come uomini, e come individui solamente in quanto uomini, e in quanto uomini solamente col mezzo della soddisfazione individuale.

Impossibilità di negarla.

Gli uomini, nei quali la coscienza morale manca o è confusa e intermittente, ci fanno paura: paura per noi, che dovremo starne in guardia e respingerne le insidie e le offese; paura per loro stessi, i quali, se non sono già caduti, cadranno per fermo nel castigo che li attende terribile. Sono come gente che danza inconsapevole sopra un suolo minato: lo spettatore consapevole ne trema, essi no; ma anche se per fortuna scampano al pericolo, guardando poi indietro si spaventeranno nell'immaginazione. L'ebbrezza svapora, e i contorni netti della realtà ricompaiono; ma quel che ridà forma a quei contorni, è l'eterno, non il contingente; la moralità, non il libito. Ciò si vede accadere in modo intensivo nelle cosiddette conversioni, seguite dal proposito di lasciare il mondo e le sue false gioie e di ritrarsi in un eremo; ossia, fuori di metafora, di rigenerarsi, di far vita nuova, sopra nuove premesse ideali. Ma le conversioni intensive sono catastrofi, le quali, come le rivoluzioni nei popoli, accadono quando l'evoluzione continua è impedita. Pur senza questa solennità di conversione, l'uomo saggio si converte e rinnova a ogni istante, e col *memorare novissima* si tiene nel contingente a contatto con l'eterno. Egli sa che deve amare le cose e le creature, una per una, nella loro individualità, perché chi non ama cosí non è né buono né cattivo, non essendo nemmeno

uomo. Vorrà, secondo le sue attitudini personali e le condizioni particolari in cui si trova, la fama letteraria, il dominio politico, il matrimonio; ma vorrà tutte queste cose non volendole; le vorrà non per sé stesse, ma per quel che contengono di universale e costante; le amerà in Dio: pronto ad abbandonarle non appena il loro contenuto ideale le avrà abbandonate. Ossia le vorrà sul serio, con ogni ardore, per sé stesse; ma solo quando il loro sé stesso sarà, insieme, « l'altro da sé stesso ». Nessuna cosa, nessuna creatura ha valore incondizionato, il quale spetta solamente a ciò che non è né cosa né creatura. Condizionato, per ciascuno di noi, è il valore della nostra vita individuale, la quale dobbiamo garantire e difendere come veicolo dell'universale, e dobbiamo essere pronti a gettar via, quando a questo fine o non serva o si ribelli, come cosa inutile o perniciosa. Ma non meno condizionato è il valore di ogni essere a noi piú caro; e a ragione Gesú, accingendosi alla sua divina missione, diceva di esser venuto a staccare gli uomini dalle mogli, dai figli, dagli amici, dal paese nativo. Quel distacco nell'unione, e quell'unione nel distacco, è l'attività morale, individuale e universale in una.

Conferme varie di essa.

Perciò accade che l'arte, la quale ha celebrato i caratteri forti, gli uomini abili, le azioni ben condotte, ha celebrato anche, e piú vivacemente, i forti che la loro forza hanno messo a servigio di quella forza che li supera ed eterna. Perciò non vi ha animo amareggiato, non scettico e pessimista, che persista a lungo nelle sue negazioni di ogni luce morale; quelle negazioni sono anzi di solito vere *amantium iræ*. Il cantore di Bruto minore, il quale aveva pur ferocemente imprecato:

> Stolta Virtú, le cave nebbie, i campi
> dell'inquiete larve
> son le tue scole, e ti si volge a tergo
> il Pentimento.....

è il medesimo che, alla vista di un picciol atto generoso, balza commosso:

> Bella Virtú, qualor di te s'avvede
> come per lieto avvenimento esulta
> lo spirto mio.....

I filosofi piú freddi e metodici, quando parlano di essa, si sentono trasportati al tono poetico; e Aristotele dirà della Giustizia, che è cosa « piú mirabile di Espero o della Stella del mattino » [1]; ed Emanuele Kant comporrà un'apostrofe al Dovere, e scriverà nella conclusione della *Critica della ragion pratica*: « Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto piú spesso e piú a lungo la riflessione si rivolge ad esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me ». E perfino la tanta rettorica che ha per oggetto la virtú o la legge morale, è un omaggio reso a questa che è la suprema forza della vita e la realtà della Realtà.

L'impossibilità di sopprimere nella nostra coscienza la forma economica o la forma morale dell'operosità pratica; il richiamo continuo che ciascuna di esse fa all'altra; l'aggirarsi il nostro giudizio pratico intorno ai due aspetti, entrambi necessarî, dell'utile e dell'onesto, dell'energia e della bontà, del gradevole e del doveroso, spiegano perché la psicologia e la descrittiva della vita pratica siano state portate a formare gli ordini o classi degli uomini utilitarî e degli uomini morali, delle istituzioni economiche e delle istituzioni etiche. Queste distinzioni intellettualistiche hanno nel fondo loro, in questo come in altri casi, una distinzione reale, che ciascuno troverà in sé evidente, nel ripiegarsi su sé stesso per discernere le forme universali onde lo Spirito opera in lui.

---

[1] *Eth. Nicom.*, l. V, c. 1, 1129 *b*.

II

CRITICA DELLE NEGAZIONI DELLA FORMA ETICA

Esclusione delle critiche materialistiche e di quelle intellettualistiche.

La distinzione delle due forme, cosí evidente alla nostra intima coscienza, spiccherà piú netta quando si esaminino le ragioni con le quali si è fatta la prova di negare ora l'una ora l'altra delle due.

Diciamo l'una o l'altra, perché ormai ci siamo spacciati dall'obbligo di confutare le tesi che muovono da generali presupposti sia materialistici sia intellettualistici, e che negano l'attività morale e l'economica, o perché non ammettono il concetto stesso di attività spirituale, o perché non ammettono quello piú speciale di attività pratica. La maggior parte dei negatori della moralità non sono altro che meccanisti, empiristi, materialisti e positivisti, ai cervelli dei quali riesce inconcepibile non solo l'economica o la morale, ma altresí e l'arte e la scienza, e, insomma, ogni valore dello spirito. Essi domandano: — Dov'è questo principio morale che asserite nelle vostre parole? Mostratecelo a dito. — Ma domandano insieme: — Dove sono le categorie o il concetto puro? dove la sintesi estetica e la pura intuizione? dove l'apriori della percezione e della storia? dove tutte codeste belle cose, di cui parlate come se esistessero e che noi non vediamo né tocchiamo? — E dal canto nostro possiamo ormai lasciarli dire: solo pregando in cuor nostro il Signore che li illumini e faccia loro scorgere (almeno quando saranno presso a morte e il denso

velo del loro corpo sarà diventato piú sottile), che se gli universali fossero cose e si potesse percepirli come si fa delle cose singole, non sarebbero universali.

Le due negazioni ancora possibili.

Quando non sia piú in disputa il concetto dell'attività spirituale e della forma pratica di essa, altra negazione non è possibile se non o della forma morale per quella economica o della forma economica per quella morale. Quel che potrebbe sembrare un terzo partito, cioè negare tutt'e due le forme, si riduce al primo; perché, soppressa la distinzione dei termini, non rimane altro che l'attività pratica genericamente considerata, la quale coincide con l'attività individuale ed economica. Cominceremo, dunque, l'esame dalla negazione della morale a favore dell'economia, ch'è la tesi dell'utilitarismo. All'utilitarismo si rivolgono infatti gli stessi materialisti, quando pensano offrire un qualche loro sistema di Filosofia della pratica; ma con quanto poco diritto si giovino del suo aiuto, è chiaro dal già detto: l'utile è pur sempre valore e teleologia; e il materialismo, in tutte le sue varie forme, è inetto a giustificare qualsiasi concetto di valore e di finalità.

La tesi dell'utilitarismo contro la realtà degli atti morali.

L'utilitarismo afferma che non vi ha altra volizione se non quella che risponde alla mera determinazione individuale, o, come anche si esprime, al piacere dell'individuo, intendendo per piacere non il piacere generico che accompagna nell'individuo anche la soddisfazione morale, ma l'altro, esclusivamente individuale. Perciò in quella dottrina importano, come dice, le azioni e non i loro motivi, o meglio il motivo individuale dell'atto, astrattamente concepito, e non già quello dello spirito che vi si è concretato; onde, per es., il non uccidere per paura della pena, e il non uccidere perché ciò ripugna alla propria coscienza, diventano la stessa cosa: conseguenze di condizioni diverse, ma, nell'uno e nell'altro caso, del medesimo motivo, che è sempre il proprio comodo. E come non v'ha piacere che non

possa essere e non sia sostituito da un diverso piacere, cosí non v'ha azione, per morale che si asseveri, la quale non possa essere interrotta e mutata, dove altre condizioni si presentino. Ogni azione, ogni uomo ha il suo prezzo: tutto sta a coglierlo giusto. Chi sembra porre sopra tutte le sue aspirazioni la gloria della patria, se anche sia chiuso alle seduzioni del danaro o della vanità o della voluttà, avrà pur sempre nel suo essere qualche punto debole, che un piú esperto seduttore sarà in grado di scoprire; e, fatta la scoperta e proposto il mercato correlativo, la gloria della patria verrà abbandonata, perché ben compensata da altro. Questo modo di considerare le azioni umane è parso concreto, esatto, razionale; epperò la teoria utilitaristica, se di frequente è stata chiamata edonistica, e talora perfino estetica (intendendo per esteticità il diletto individuale), suol essere decorata altresí del nome di razionalismo etico o pratico, di morale razionale.

Difficoltà nascenti dalla presenza effettiva di questi.

Tutto andrebbe benissimo, e l'attività pratica sarebbe a questo modo compiutamente spiegata e ridotta a unico principio, se poi nella vita reale non si urtasse a ogni istante nella distinzione tra mero piacere e dovere, tra azione utile e azione onesta; e se nella coscienza nostra non sorgesse incoercibile la distinzione tra le cose che hanno prezzo e quelle che non ne hanno alcuno, e un abisso non differenziasse, nelle azioni apparentemente simili, quelle che hanno motivo morale e quelle che l'hanno solamente utilitario. Anche gli utilitaristi (che sebbene mediocri filosofi sono uomini, e come tali portano nel fondo dell'animo una filosofia assai migliore dell'altra professata nei loro libri e nelle loro scuole) non possono cancellare in sé stessi tale profonda distinzione e negare ogni riconoscimento alla forma della moralità, alla quale in quanto uomini si sottomettono a ogni istante. In qual modo, dunque, uscir d'impaccio? Come spiegare la genesi di una

distinzione, che, poste le loro premesse, non può essere altro se non illusione? Che cosa c'è di effettivo, che dà luogo alla fallace categoria della moralità, accanto a quella verace dell'utilità?

Tentativo di spiegarli come prodotti di distinzioni quantitative.

Gli espedienti tentati dall'utilitarismo per risolvere questo termine duro e resistente ch'è la moralità, sono stati parecchi. E il primo che doveva logicamente presentarsi era di considerare i fatti, che si chiamano morali, come nient'altro che gruppi empiricamente formati di fatti utilitarî, e spiegare la falsa categoria che ne sorge come un'ipostasi di quei gruppi empirici, arbitrariamente innalzati a concetto rigoroso e filosofico. Empiricamente, si distinguono la banca e l'usura e il commercio e l'industria e l'agricoltura e il lavoro; nondimeno sono tutti fatti economici. Empiricamente si distinguono il coraggio, la prudenza, la temperanza, la castità, la giustizia, il pudore; nondimeno sono tutti fatti morali. Perché non accostare le due serie, e, inserendo tra esse altri termini e tipi, ristabilirne la continuità e l'unità di natura? La moralità, dunque, è anch'essa utilità, ma utilità del maggior numero; interesse, ma interesse ben inteso; piacere, ma piacere di maggior durata e quantità, che si preferisce a un altro meno intenso o piú fuggevole; egoismo, ma egoismo di famiglia, di popolo, di genere umano, egoismo di specie, altruismo; eudemonismo, ma eudemonismo sociale; godimento, ma godimento di simpatia; utilità, ma utilità di conformarsi non al proprio giudizio individuale, sí bene a quello della pubblica opinione. Per tal modo i fatti morali rientrano tra quelli utilitarî; cosí come il numero centomila è numero non meno del tre o del due e degli altri a esso inferiori, perché di tre e di due e degli altri di esso minori è composto. Cesare Borgia ammazza il fratello e si sbarazza di un rivale nell'amore e nella politica, cioè persegue il suo utile; ma il

suo utile, e non altro, persegue anche Giordano Bruno, che si fa bruciare per asserire la sua filosofia, ove si consideri che, cosí com'egli era fatto, con quel suo indiavolato furore per la verità filosofica, il rogo gli doveva parere cosa ben lieve e trascurabile, né piú né meno che a Cesare Borgia il sangue fraterno. Si chiami l'azione dell'uno utilità di complessità 10, e quella dell'altro, di complessità 100; o si dia alla complessità 100 il nome di moralità, d'interesse ben inteso, di simpatia, di altruismo e via dicendo, e alla complessità 10 quello di utilità, d'interesse individuale, di egoismo: non per questo le due azioni saranno diventate di qualità diversa.

Critica di esso.

E, nondimeno, di diversa qualità esse sono state già definite dagli utilitaristi medesimi. Nessuno, infatti, vorrà lasciarsi trarre in inganno dall'ingegnosa fraseologia di sopra ricordata; perché l'interesse ben inteso non è piú il mero interesse, l'egoismo di specie non è egoismo, il piacere durevole non è il mero piacere. Tra l'un termine e l'altro la differenza non è quantitativa; e anche dove si parla di maggiore quantità, maggiore durata, maggior numero, si tratta di determinazioni aritmetiche apparenti, di meri simboli aritmetici, che celano differenze qualitative. Tra l'azione di Cesare Borgia e quella di Giordano Bruno c'è divario non di complessità, ma di qualità: tra la bassezza e l'elevazione morale non c'è comune misura, come c'è tra le ondulate pianure e le montagne. Le due serie, dei concetti empirici utilitarî e dei concetti empirici morali, non che riducibili a serie unica, restano ostinatamente irriducibili e distinte. Tutto quel che si può fare e che è stato fatto, è di unificarle verbalmente; e in codesto gli utilitaristi si sono dimostrati, a dir vero, tanto bravi quanto si poteva in un'impresa cosí meschina. Ma la medesimezza o la simiglianza delle parole non basta a cancellare la profonda distinzione delle cose.

Tentativo di spiegarli come fatti o estranei alla pratica o irrazionali e stolti.

Dalla coscienza circa la fragilità di tale identificazione verbale si sarebbe dovuto passare senz'altro al riconoscimento di una forma etica reale; se il proposito e il pregiudizio non avessero fatto ancora resistenza e indotto a cercare nuovi espedienti per liberarsi, in teoria, dal fantasma fastidioso e risorgente della moralità. Tali espedienti non potevano essere anche questa volta se non due: dichiarare, cioè, la moralità o concetto addirittura estraneo alla pratica, o concetto intrinseco bensí a questa, ma contrario. Il primo è stato tentato, ma fiaccamente, quando si è discorso della moralità come di fantasticheria da poeti, come del sogno o della rosea illusione che piace di carezzare nelle soste della dura vita reale: senza badare che ciò che il poeta fantastica non può essere contradittorio e assurdo, ma dev'essere pur fondato nella realtà della vita e nella natura delle cose; e che la moralità è non già la forma estetica, nella quale essa può venire riprodotta e rappresentata, sí bene forma pratica o azione. Ma assai evidente era l'insostenibilità di codesto tentativo, perché potesse aver séguito. — Molta fortuna invece ha avuto, e ha tuttora, l'altro espediente, che cangia la moralità in un concetto pratico contrario, ossia in qualcosa di pratico, ma immotivato, incoerente e in contradizione al sano svolgimento della pratica. Vero è che si suole enunciarlo con parole assai diverse da quelle da noi adoperate e che troppo apertamente ne mostrerebbero l'errore. Epperò si dice che ciò che si chiama azione buona e virtuosa non è altro se non prodotto di associazione tra certi atti che sono per noi mezzi a un piacere, e quel piacere stesso; onde accadrebbe a poco a poco che, anche dove il piacere primitivo manchi, quegli atti si cerchino e si ripetano per sé stessi, quasi per sé stessi piacevoli. Il selvaggio si batteva contro gli assalitori della sua tribú per non essere ridotto schiavo o sacrificato al-

l'idolo dell'altra tribú, per difendere cioè la propria libertà personale o la propria vita; ma l'uomo dei tempi posteriori, dimenticando che la tribú o la città o lo Stato erano semplici mezzi a salvare la vita e i beni, li difende per loro stessi, e si lascia spogliare e ammazzare per la patria. Allo stesso modo (per usare l'esempio in questa materia classico) si comincia col cercare il danaro come mezzo di godimento, e come provvista per procacciarsi vita comoda e sicura; ma, a poco a poco, il raccoglitore di danaro converte nel suo animo il mezzo in fine, e diventa avaro, cioè pone la gioia nel possesso del danaro, e a quella sacrifica tutte le altre sue gioie, perfino la vita agiata, il cibo, la casa e il sonno, che il danaro aveva primitivamente il fine di procacciargli. La moralità sarebbe nata tutta da siffatto processo di associazione tra mezzo e fine; e il caso dell'avaro spiegherebbe, per analogia, ogni atto di virtú che non si possa immediatamente risolvere nel semplice piacere e utile individuale.

L'associazionismo e l'evoluzionismo. Critica.

Ora l'associazione di cui qui si parla non è quella logica o estetica, ossia l'associazione valida, la sintesi, ma un'associazione che è da stimare irrazionale e fallace. Ché soltanto per effetto di una cattiva associazione d'idee, soltanto per istoltezza e stupidità è possibile scambiare mezzo e fine; e stupido e stolto è l'avaro recato in esempio, e anzi appunto per questo è chiamato con qualificativo di biasimo «avaro» (che è tutt'altra cosa da «economo» o «previdente», qualificativo di lode). Perciò dicevamo a ragione che la moralità in questa teoria viene considerata come quello che è praticamente irrazionale, stolto, stupido, prodotto di confusione e illusione: ossia come il contrario dell'attività pratica, che è chiaroveggenza, razionalità, sapienza. E, cosí definita, essa viene insieme distrutta. Perché l'irrazionalità è condannata a soggiacere perpetuamente alla razionalità; e il cosí detto

uomo morale, se fosse nient'altro che falso associatore d'idee, sarebbe di continuo confutato dall'uomo di buon senso, dall'utilitario, il quale gl'impedirebbe di commettere la stupidità di sacrificarsi ai figli, alla patria o alla scienza, e, nel caso che si ostinasse nel suo operare da stolido, lo coprirebbe di disprezzo e di beffe. E perfettamente giustificato sarebbe in questo caso il timore, che ritrovare la genesi valga dissipare la moralità; e anzi non si tratterebbe di un timore, ma di un fatto: la morale sarebbe in progressivo annullamento, nell'individuo e nella società, per effetto del crescente rischiaramento operato dall'istruzione: uomo istruito è uomo senza superstizioni, e in questo caso senza ubbie morali, che sarebbero superstizioni. Si è risposto che questo timore o questo fatto non ha luogo, perché quella falsa associazione è indissolubile, come prodotto di eredità (utilitarismo evoluzionistico); ossia, per tradurre anche qui la teoria con parole popolari ma proprie, come stupidità ereditata. Ma, ereditata o acquisita, è tanto dissolubile che viene dissolta nella teoria proposta: *lux facta est*, e niente riesce piú a oscurarla. Se, nonostante questa luce, la moralità non si dissipa; se si è costretti a ricorrere al miserabile sotterfugio dell'eredità insuperabile (che è poi superata nel momento stesso in cui ne viene chiarita la genesi), ciò vuol dire che, per lo stesso utilitarista, la moralità non è punto l'irrazionale, ma qualcosa di ben razionale. Egli non riesce a identificarla col mero utile individuale, ma nemmeno è in grado di rigettarla come il puro e semplice negativo dell'utile individuale. E, non volendo abbandonare a niun patto l'ipotesi utilitaristica, altra via non gli resta ancora da tentare se non quella di ricorrere al mistero.

Tentativo disperato: l'utilitarismo teologico e il mistero.

Ciò per l'appunto accade nell'ultima forma dell'utilitarismo, che è sembrata capricciosa o stravagante ed è invece profondamente autocritica e svela l'intima essenza e

difetto della dottrina: il cosiddetto utilitarismo teologico. Le azioni umane sono sempre ispirate al mero utile individuale; e se un certo numero di esse sembra divergere da questo criterio, gli è che non si tiene conto di una condizione, per virtú della quale anche le azioni che sembrano divergenti vengono ricondotte alla comune misura. Questa condizione è la vita oltremondana, nella quale Dio premia o castiga chi ha ubbidito o disubbidito alla sua volontà nella vita mondana. Onde colui che, in questa, sembra resistere all'impulso dell'utile personale compiendo sacrificî di ogni sorta, perfino della propria vita, ubbidisce in realtà anche lui al suo utile personale; e, avendo fede in Dio, nell'immortalità dell'anima e nel premio e nella pena che lo aspettano, regola la sua azione secondo queste credenze, che entrano come dati di fatto nel suo calcolo economico. L'Etica intuizionistica, che pone un dovere morale accanto al piacere individuale e da questo indeducibile, si deduce in realtà dal piacere individuale e si converte anch'essa in Etica razionale o utilitaria, per siffatta considerazione di utilità trascendente. — Cosí la soluzione utilitaristica naufraga nel mistero, se è vero che Dio, l'immortalità, l'altra vita, il comando divino, le pene e i premî non si possono definire e giustificare nel pensiero e nel concetto. L'utilitarismo, facendosi teologico, si trae fuori dal campo della filosofia e confessa la sconfitta toccatagli su questo terreno. E alla considerazione filosofica, dopo i reiterati e pur vani assalti dell'utilitarismo, rifulge piú netta la distinzione tra l'utile individuale e quello che è insieme superindividuale, la verità della forma morale come unita e distinta insieme dall'utilitaria, ossia l'autonomia dell'Etica contro ogni utilitarismo e ogni Etica eteronoma.

III

CRITICA DELLE NEGAZIONI DELLA FORMA ECONOMICA

Se la teoria dell'utilità ha nel corso della storia filosofica cercato di fare sparire, ingoiandolo nelle sue larghe fauci, l'altro termine pratico, che è la moralità, non bisogna credere che questo, dal suo canto, sia stato piú modesto e discreto, e non abbia tentato di divorare a sua volta il compagno. A un'esagerazione se ne è contrapposta un'altra; e all'utilitarismo quell'errore che si potrebbe chiamare l'astrattismo morale, pel quale si rifiuta al concetto di utile il posto che necessariamente gli spetta nell'organismo dello spirito.

La tesi dell'astrattismo morale contro il concetto dell'utile.

Questo rifiuto, in modo conforme all'analisi già fatta della teoria utilitaria, non può determinarsi se non in tre modi: in quanto, cioè, all'utile si neghi valore o di concetto pratico, o di concetto positivo, o di concetto filosofico. Anche qui lasciamo d'indugiarci sulle tesi dei materialisti o degli intellettualisti, che (specie quelle dei primi) hanno fatto capolino nell'Economica al pari che nell'Etica, e si sono provate a spiegare l'utile coi principî della meccanica o con le contingenze dell'evoluzione storica.

L'utile (è stato detto) non è altro che il mezzo a raggiungere un qualche fine. Per es., se allo scopo di serbarmi in buona salute faccio ogni giorno una passeggiata, la quo-

L'utile come il mezzo, ossia come fatto teoretico.

tidiana passeggiata è il mezzo adatto e perciò è utile; se scoprissi che essa invece di giovarmi mi fa male, vale a dire che non è mezzo adatto, sarebbe, e la dichiarerei, inutile o dannosa. Ma, per la dimostrazione data di sopra, è noto che nell'atto pratico mezzo e fine sono indistinguibili, perché ciò che si chiama mezzo non è altro che la situazione di fatto (e la conoscenza di essa) da cui sorge l'atto pratico, e alla quale quell'atto è corrispettivo. Onde è ben possibile staccare il mezzo dal fine, ma con questo distacco si abbandona la considerazione del fatto pratico e si passa a quella del suo antecedente teoretico; e se il mero antecedente teoretico viene nel comune discorso chiamato « utile » o « pratico » (pel ricordo dell'atto pratico, a cui è stato o si presume possa essere congiunto), si adopera una metafora circa la quale non c'è nulla da ridire. Coloro, dunque, i quali definiscono l'utile come il mezzo, debbono una buona volta rendersi conto che, con tale definizione, tolgono quel concetto dall'ámbito della Filosofia della pratica e lo trasportano nella Logica; dove poi il rapporto di mezzo e fine è quello stesso di causa ed effetto e rientra nella teoria dei concetti empirici, nei quali causa ed effetto si sogliono porre come termini separatamente concepibili. E piú o meno consapevolmente questo è stato riconosciuto quando si è definito l'utile come il tecnico; perché la tecnica non è altro se non conoscenza, metaforizzata a quel modo pel rapporto che ha, o si presume possa avere, con un'azione che si è compiuta o che si sta per compiere. Per contro, il carattere teoretico della tecnica è stato oscurato quando le conoscenze di essa hanno ricevuto il nome d'imperativi ipotetici, distinti e collocati accanto a quelli categorici. L'imperativo è volontà, ed è perciò, sempre, categorico e ipotetico insieme: si vuole *a* (categoricamente), ma *a* non si vorrebbe, se non fosse la condizione di fatto o situazione *b* (cioè, si vuole sempre

Gli imperativi tecnici e ipotetici.

sotto ipotesi, ipoteticamente). L'imperativo meramente ipotetico è la conoscenza che rimane, quando si astrae dall'atto pratico o dalla volontà; e perciò è non piú imperativo, ma affermazione teoretica. Insomma, dove non c'è volontà effettiva, non è da parlare d'imperativi.

Critica: l'utile è fatto pratico.

Chiarito che definire l'utile come mezzo vale negare l'utile in quanto pratico e ridurlo a una già nota categoria teoretica, dobbiamo contrastare la concepibilità di questa riduzione, perché nell'utile il carattere pratico, l'effettività del volere, è incancellabile. « Mi è utile fare una passeggiata » significa: « mi piace farla », « voglio farla »; e si tratta dunque non di contemplazione o raziocinio, ma di movimento volitivo. Altro è la conoscenza che precede l'atto utilitario, altro quest'atto per sé stesso. Il vecchio ha le stesse conoscenze del giovane, anzi ne ha assai di piú (*si jeunesse savait, si vieillesse pouvait!*), ma non vuole quel che vuole il giovane: sa che, percorrendo tanti chilometri, egli giungerebbe a un certo punto designato; ma non gli è utile giungervi, perché non gli è utile percorrere quei chilometri, ossia sobbarcarsi a quella fatica col rischio di un malanno. La volontà utilitaria si esprime, non in meri imperativi ipotetici, ma in quegli imperativi categorici, che sono insieme ipotetici. La sua formola generale è: « Vogli! » o « Vogli ciò che vuoi! », o « Sii coerente nel tuo volere! »; e del pari le formole individuate sono quelle che continuamente diciamo a noi stessi: « Orsú, a letto », « Orsú, leviamoci », e simili; le quali, sviluppate, importano: « Va a letto (se vuoi riposarti) »; « Lévati (se vuoi lavorare) », e cosí via. La distinzione tra l'ipotesi conoscitiva e la tesi volitiva è resa qui evidente.

L'utile come l'egoistico o l'immorale.

Poiché, dunque, non è possibile, per virtú dell'incancellabile carattere pratico dell'atto utilitario, insistere sulla riduzione di esso alla tecnica, e non si vuole, d'altra parte, riconoscerlo come speciale categoria pratica accanto

alla categoria pratica della moralità, si è cercato di pensarlo come qualcosa che è pratico, sí, ma insieme praticamente poco pregevole, da guardarsene, da combattere, da liberarsene. « Utile » è diventato in questa accezione sinonimo di arbitrio, di capriccio individuale, di volontà piú o meno perversa e (considerandosi l'immoralità come l'io individuo che si chiude in sé e si ribella all'universale) di egoismo. Questa teoria riceve appoggio da alcuni modi di dire comuni, nei quali si contrappone all'uomo che è intento all'utile, l'uomo morale, alla vita economica la vita etica. Ma si tratta di modi di dire, veri forse in certo significato, ma inesatti quando vengano intesi o interpetrati come affermazioni di un contrasto tra moralità e utilità.

Critica: l'utile è amorale.

Che questo contrasto sia inesistente, si scorge subito, sol che si ripensi al caso già accennato dell'uomo in cui la coscienza morale non si sia svolta o sia stata soppressa, e nel momento in cui non è svolta o è stata abolita; o al caso-limite, che si dice dell'innocenza. Ciò che si fa nell'innocenza, risponde senza dubbio al piacere individuale, cioè all'utile dell'individuo, quale egli lo sente nelle condizioni date: se cosí non fosse, quel che si fa non si farebbe. Ma non per questo l'atto dell'innocente è immorale: sarà tutt'al piú amorale, perché mera volizione individuale, priva del lume dell'eterno. Cosí (per servirci del paragone e dell'analogia con l'attività teoretica) le immagini che il poeta crea saranno prive di filosofia, ma non per ciò sono antifilosofiche. Perché fossero tali, dovrebbero essere parzialmente filosofiche, cioè entrare in lotta con la filosofia; ma questa lotta in esse manca, e perciò quelle immagini, sebbene filosoficamente non vere, non sono nemmeno filosoficamente false, e rimangono atti teoretici non filosofici. L'innocenza filosofica del poeta non muta la sua conoscenza intuitiva in cattiva conoscenza filosofica, in un negativo della filosofia. — C'è di piú: l'utile non solo non

è il negativo della morale, ma anzi, come sappiamo, è cosa che con la morale assai bene si congiunge: come la parola si congiunge col pensiero e lo rende concreto e palpabile, tanto che, senza parola, pensiero non è possibile. Qual uomo onesto sopporterebbe di essere giudicato disutile? Quale azione morale sarebbe veramente morale, se non fosse insieme utile? L'azione buona è buona, perché non è cattiva, cioè esclude, nel punto in cui si effettua, il cattivo; ma non è certamente tale perché sia disutile: anzi, nell'esser buona è insieme utile, perché chiude e risolve in sé, nel punto in cui essa si effettua, l'utile. L'accordo della moralità con l'utilità basta dunque a confutare il concetto dell'utile come alcunché di negativo.

L'utile come gruppo di fatti etici minimi.

Il terzo modo di eliminare dalla filosofia, o dalla Filosofia della pratica, il concetto di utile è quello che lo considera come concetto di descrittiva etica, che serve a designare il gruppo o alcuni gruppi di piccoli fatti etici, la coscienza etica rudimentale. E da ciò anzi nascerebbe l'illusione di atti volitivi indifferenti rispetto alla morale, e che sono, in realtà, atti indifferenziati rispetto alla mente indagatrice, la quale non cura per allora di esaminarli in particolare, salvo poi, quando a tale esame si accinga, a differenziarli pur sempre in buoni e cattivi. Così si suol dire che il mangiare e il dormire, il giocare alle carte o al bigliardo, sono cose di pertinenza dell'utile individuale, e che in esse ciascuno può condursi a suo arbitrio; ma che l'arbitrio individuale è escluso quando bisogni adempiere ai proprî obblighi di lavoro sociale o rispettare la vita del prossimo. Nondimeno, scrutando con attenzione, si deve poi concludere che anche nel mangiare o nel dormire, nel giocare alle carte o al bigliardo, si opera moralmente bene o male; perché è immorale rovinarsi la salute col mangiare troppo o col dormire troppo poco, e corrompere l'animo e l'intelligenza col giocare a carte e indu-

giare nelle sale da bigliardo, quando c'è da fare qualcosa di meglio. — Senonché l'utile non è niente di tutto ciò: non è il complesso di microrganismi etici, nei quali col microscopio sia dato scorgere i medesimi fatti di vita e di morte che si osservano, a occhio nudo, nei macrorganismi. Nessun microscopio vi discernerà mai le opposizioni del bene e del male morale, perché in realtà non queste opposizioni sussistono nel suo caso, sibbene soltanto quelle del bene e del male utilitario o economico. L'utile non è il minimo morale, ma il premorale; la differenza di esso dalla morale non è quantitativa ma qualitativa, non psicologica ma speculativa.

Critica: l'utile è premorale.

Infine, non è da considerare come un nuovo modo di risolvere il concetto dell'utile in quello di moralità, ma piuttosto come confessione dell'autonomia di quel momento spirituale, il tentativo di presentare la coscienza utilitaria come coscienza morale diversa e inferiore rispetto a una coscienza morale superiore. Nel qual caso essa sarebbe nient'altro che coscienza morale, perché non vi si trova contradizione alcuna che possa farla giudicare immorale; ma viene giudicata immorale solo perché e in quanto è guardata dal punto di vista della coscienza superiore, ossia perché erroneamente si trasporta nella coscienza inferiore quella superiore. Senonché ciò torna a confermare, contrariamente al parere degli obiettanti, che quella di cui si parla non è coscienza morale o immorale, e che il pregio che le si riconosce è bensí spirituale, ma non propriamente morale e costituisce un peculiare valore spirituale, diverso da quello etico. « Meglio una volontà qualsiasi che nessuna volontà », è un detto comune, il quale vuol significare che, prima della moralità, c'è altra e piú semplice esigenza spirituale. La distinzione delle due coscienze, che si vorrebbe ridurre a distinzione di piú e di meno, di gradi empirici, è dunque distinzione di gradi non empirici ma

Tentativo disperato: l'utile come coscienza pratica inferiore. Conferma dell'autonomia dell'utile.

reali. Cosí, per ripigliare il consueto paragone, la figurazione poetica è vera; e può esser giudicata falsa solamente da chi la guardi da un punto di vista filosofico, ossia la falsifichi lui, alterandone la schietta realtà estetica in un cattivo filosofema. Ma la verità di quella figurazione non è filosofica, e rimane puramente e semplicemente verità poetica. Si dirà che nella volizione utilitaria è implicita la moralità, perché, ponendosi l'utile individuale, si viene a promuovere l'universale, che lo dominerà e correggerà; allo stesso modo in cui si è detto che nell'intuizione estetica è implicita la filosofia, perché, ponendosi l'immagine individuale, si pone l'esigenza dell'universale, che la superi e inveri. Ma come la coscienza estetica si distingue da quella filosofica appunto perché ciò che in questa è esplicito, nella prima è soltanto implicito, ciò che in quella era unità indifferenziata diventa unità differenziata; cosí parimente la coscienza utilitaria si distingue dalla coscienza morale, perché nella prima è soltanto implicita e indifferenziata, ossia attualmente inesistente, quella moralità, la quale nella seconda diventa esplicita, differenziata ed effettiva. La differenza tra implicito ed esplicito è un'altra maniera di enunciare la distinzione tra le due coscienze o forme pratiche, di ciascuna delle quali si viene per tal modo a riconoscere l'ufficio che compie, e perciò l'autonomia.

IV

RELAZIONE TRA LE FORME ECONOMICA ED ETICA

Economia ed etica come il doppio grado della pratica.

La distinzione e autonomia rispettiva delle due forme, economica ed etica, quale siamo venuti fin qui presentandola e come è espressa anche nelle parole « inferiore » e « superiore » che abbiamo usate, è quella di due gradi distinti e uniti insieme: tali cioè che il primo possa concepirsi in certo senso indipendente dal secondo, ma il secondo non sia concepibile senza il primo. In quella concepibilità di esistenza indipendente del primo è il momento della distinzione: nell'inconcepibilità dell'esistenza indipendente del secondo è il momento dell'unità. Se mancasse l'una determinazione, si avrebbe identità; se mancasse l'altra, si avrebbe distinzione astratta o separazione. Perciò abbiamo battuto sul punto, che sono concepibili bensí azioni prive di valore morale e tuttavia perfettamente economiche, ma non già azioni morali, che non siano insieme pienamente utili o economiche. La moralità vive in concreto nell'utilità, l'universale nell'individuale, l'eterno nel contingente. E perciò anche la tesi che negava la distinzione delle due forme pratiche è stata considerata da noi come affermazione dell'unica forma economica, che è la forma pratica, per cosí dire, generica, e avvolge di sé medesima l'altra.

Errori derivanti dal concepirle come coordinate.

Ma anche quando vengano ammesse entrambe le forme pratiche, l'economica e l'etica, l'utilità e la moralità, gravi errori nascono dal non intendere il nesso di unità-distinzione che le stringe in una, e dal concepire quelle due forme come giustapposite o parallele, e i loro concetti rispettivi come semplicemente coordinati.

Critica delle azioni disinteressate.

Infatti, se utilità e moralità fossero concetti coordinati, sottoposti entrambi, a mo' di due specie, al concetto generale di attività pratica, la prima conseguenza che da ciò si potrebbe trarre (ed è stata tratta) è che la moralità sia concepibile senza l'utilità. Il che ha dato origine al concetto assurdo delle azioni disinteressate, cioè di azioni morali che, come tali, si terrebbero guardinghe da qualsiasi commercio con l'utilità, pure di quel contatto impuro. Ma azioni disinteressate sarebbero azioni stolte, ossia arbitrî, capricci, non-azioni. Ogni azione è e dev'essere interessata, e quanto piú profondamente è interessata, tanto è migliore. Quale interesse è piú forte e piú personale di quello che spinge lo scienziato alla ricerca della verità, che è la sua stessa ragion di vivere? La moralità richiede che l'individuo faccia suo interesse individuale quello dell'universale; e rimprovera coloro che non riescono a comporre nel loro animo le contradizioni tra l'interesse individuale dell'universale e l'interesse meramente individuale, o, in ciò tormentandosi e affannandosi, quasi si adagiano in quel tormento ed affanno. Ma non può voler mai l'abolizione dell'interesse, perché tanto varrebbe tendere all'abolizione di sé medesima, e, come sappiamo, l'atto volitivo domina bensí le passioni, ma non potrebbe sradicarle senza sradicare sé stesso. E come l'atto volitivo trionfa delle passioni sol perché suprema passione, cosí la moralità trionfa degl'interessi sol perché ella medesima è supremo interesse.

Vana polemica condotta, sul supposto delle azioni disinteressate, contro l'utilitarismo.

Per effetto della fisima delle azioni disinteressate, alla polemica dell'Etica autonoma contro quella eteronoma dell'utilitarismo si è dato avviamento fallace e sterile. Perché, pensandosi di vincere e stravincere, si è tolto a dimostrare che vi sono azioni che l'uomo compie fuori di ogni utile personale; e cosí si è preparata invece facile vittoria all'avversaria. L'utilitarismo, in effetti, ha potuto condurre sempre vittoriosamente la controdimostrazione, che non v'ha azione, per alta che si pensi, la quale non risponda a un utile personale; perché l'eroe ha pur il suo utile nel *pro patria mori*, e il santo, che si sforza di piegare sempre il suo animo a umiltà, trova il proprio tornaconto nel lasciarsi ingiuriare, bastonare e inzaccherare (« in questo è perfetta letizia », come diceva Francesco d'Assisi a frate Leone). Ora, la polemica corretta non deve assumere l'insostenibile impegno di negare questa evidenza, ma deve anzi concedere (come di sopra si è concesso) che non v'ha azione alcuna la quale non risponda a un libito individuale, perché individuo è colui che la compie e di individui l'universale è costretto sempre a valersi. E, concesso e ammesso ciò, verrà poi a dimostrare (come di sopra si è dimostrato) che l'azione utile può o restare meramente personale o progredire ad azione universale-personale, etico-utile; e che per l'appunto l'azione etico-utile è la nuova categoria spirituale, che l'utilitarista non è giunto a scorgere.

Critica delle azioni moralmente indifferenti, obbligatorie, supererogatorie, ecc.

Una seconda erronea ma ineluttabile conseguenza della concezione dell'utile e del morale come concetti coordinati, è che, potendo darsi, secondo questa teoria, azioni etiche, economicamente disinteressate o indifferenti, si deve far posto altresí a quelle utili, moralmente indifferenti. E tali azioni moralmente indifferenti non sarebbero già le azioni meramente economiche (né morali né immorali, amorali), che abbiamo distinte come momento necessario

dell'azione morale e che ricompaiono sempre che si torni allo stato d'innocenza, ossia sempre che la coscienza morale venga abolita o sospesa; ma sarebbero invece azioni economiche, che persisterebbero in quanto tali, cioè ingenue e amorali, quando la coscienza morale si è già accesa, e per conseguenza nell'ámbito stesso di questa coscienza. Ma concepirle cosí vale né piú né meno che annullare la moralità: come sarebbe annullamento della sovranità riconoscere ai sudditi il diritto di ribellarsi sempre che loro piaccia, o contratto per burla quello che contenesse il patto che ciascuna delle due parti possa, a suo piacere, non osservare gli altri patti stabiliti. Azioni indifferenti non sussistono né per l'economia né per la morale; e quelle alle quali si suole attribuire siffatto carattere sono, come sappiamo, non già indifferenti ma indifferenziate, e sempre differenziabili quando si esaminino piú da presso. Solo chi collochi utile e morale l'uno accanto all'altro, separati e reciprocamente impenetrabili, è portato di necessità ad ammettere azioni utili moralmente indifferenti e, come tali, lecite e permissive. Donde accade altresí che le azioni morali, a paragone delle prime, prendano aspetto di obbligatorie; e per fare equilibrio nell'altro estremo alle azioni permissive, si soglia aggiungere a quelle obbligatorie (che tengono il mezzo) le azioni ultramorali o piú che morali, che si chiamano meritorie o supererogatorie. Ma la moralità non accorda permessi di non fare, né largisce premî per lo strafare; comanda semplicemente il fare: fare sempre il bene morale, attuare sempre l'universale, cosí nella vita ordinaria come nella straordinaria, nelle occasioni che si offrono ogni giorno, ogni ora, ogni minuto, come in quelle che cápitano ogni anno, ogni decennio, ogni secolo. Niente è indifferente all'economia nel suo ámbito, e niente alla morale nel suo: in lei non persistono azioni economiche col loro carattere premorale, ma

sussistono solamente azioni morali. L'economicità dà, sí, la forma concreta alla moralità, ma non è mai elemento che possa farsi valere per sé nella vita morale.

Paragone col rapporto di arte e filosofia.

Il paragone con l'attività teoretica varrà a rendere piú chiara questa critica del lecito o del moralmente indifferente. Le intuizioni o espressioni artistiche sono afilosofiche, né vere né false, irrefrenabili nella loro spontaneità dalla filosofia, la quale a sua volta si concreta sempre nella parola viva, nella forma estetica, nella intuizione-espressione, e si pone come intuizione tra le intuizioni (sebbene intuizione *portans mysteria*, chiudente in sé l'universale). Ma il sorgere di una filosofia riopera sulle precedenti intuizioni pure, ossia sulla rappresentazione poetica del mondo, nella quale realtà e irrealtà erano indistinte; e il mondo dell'intuizione si trasfigura nel mondo delle percezioni, nel quale quelle che furono già immagini poetiche, sono ora tutte immagini critiche o riflesse, compenetrate di concetti, discriminate in immagini di esistenze e immagini di possibilità. Nel mondo della percezione o della storia nessun elemento poetico può persistere piú come tale: quella che nel puro campo dell'arte era affascinante verità, introdotta nella storia darebbe luogo a disarmonie e si cangerebbe in ripugnante menzogna, come si vede nelle storie miste d'invenzioni e di favole; e sebbene anche la storia assuma forma artistica, non perciò può mai tollerare nel suo seno l'arte come elemento per sé stante. In modo perfettamente analogo procedono le volizioni utilitarie e economiche (le intuizioni del pratico), e le volizioni morali-economiche (l'universale e le percezioni o rappresentazioni storiche del pratico): l'indifferenza morale spetta alle prime, quando sono di qua dalla coscienza morale; ma, dentro questa coscienza, perdono il diritto all'innocenza, come le pure intuizioni, diventate percezioni, perdono nella storicità il diritto che avevano di pure

intuizioni. La descriminazione etica delle volizioni economiche, che si compie per opera della coscienza morale, trova dunque piena rispondenza nella discriminazione storica delle intuizioni estetiche, che si compie per opera della coscienza logica.

Altre concezioni erronee di modi d'azione.

All'astratto concepire per coordinazione si debbono non solo i due concetti-mostricciattoli delle azioni disinteressate e di quelle moralmente indifferenti, lecite o permissive, ma anche altri che, con casistica alquanto diversa, si deducono dalla medesima ipotesi generale. Nel caso testé esaminato l'utile e il morale, posti come staccati e paralleli, erano mantenuti l'uno estraneo all'altro e in pace tra loro. Ma niente vieta che a quelle due entità si attribuiscano, per così dire, umori guerreschi; al modo medesimo che, concepite due specie animali coordinate, si può supporre o che gl'individui di ciascuna badino a sé e lascino vivere quietamente e prosperare gl'individui dell'altra, ovvero che gli uni si diano a perseguitare quelli dall'altra, e talvolta li danneggino o distruggano, tal'altra ne siano danneggiati e distrutti. Con questi presupposti più o meno celati si perviene ai concetti di azioni morali antieconomiche e di azioni antieconomiche morali, di azioni immorali economiche e di azioni economiche immorali: quattro concetti che sono da respingere tutti e quattro. L'azione morale non può mai esser fatta a perdita: la moralità è per l'uomo morale il supremo vantaggio nella situazione particolare in cui egli si trova; e sarebbe erroneo misurarla alla stregua di ciò che in quella situazione particolare farebbe un individuo privo di coscienza morale, perché, come già ci è noto, individuo e situazione sono tutt'uno, onde quel paragone è assurdo. Similmente un'azione antieconomica non può mai essere morale: tutt'al più, non sarà nemmeno amorale, cioè non porrà nemmeno la condizione prima e generica della mora-

lità, ossia non sarà azione, ma inerte contemplazione. Un'azione immorale non può essere mai economica, perché immoralità importa interno dissidio e contrasto tra una volizione che si volge all'universale e altre che si volgono al meramente individuale, e perciò inconcludenza e infecondità pratica, insoddisfazione e rimorso; vale a dire, proprio l'opposto della utilità ed economicità. Similmente un'azione economica non può essere mai immorale, e tutt'al piú (se si pensi come mera azione economica) sarà da dire amorale.

Il piacere e l'attività economica, la felicità e la virtú.

Il nesso di unità e distinzione, che congiunge il concetto dell'utile e quello del morale, e la conseguente negazione dello schema di coordinazione, giovano altresí a risolvere adeguatamente le intricate questioni circa il rapporto di piacere e moralità, di felicità e virtú.

Il piacere e dolore, e il sentimento.

E anzitutto, si è qui in grado di dare ancora un altro significato all'indeterminata categoria del sentimento coi suoi poli di piacere e dolore; perché è chiaro che, quando il sentimento viene distinto dall'attività morale e messo in contrasto con questa, si ha di mira nient'altro che la pura attività economica. E forse di tutte le tendenze incluse in quell'abbozzato concetto, questa dell'economicità prevale sulle altre, talché si potrebbe esser disposti a conferire ormai alla parola «sentimento» il significato di attività economica. Pel sottinteso riferimento a questo significato si è sostenuto a ragione che piacere e dolore siano proprî del sentimento ed estranei alle altre forme spirituali, e che nelle altre operino bensí, ma solamente come concomitanti. Giacché se le forme teoretiche in tanto svolgono la loro dialettica del vero e falso in quanto lo spirito pratico interferisce in esse, piacere e dolore provengono a quelle forme dallo spirito pratico, col quale lo spirito teoretico è sempre in concreta unità. E nello spirito pratico medesimo l'attività morale si gemina in piacere e dolore solo in quanto nella sua concretezza essa è insieme

economica; e perciò piacere e dolore le competono, strettamente parlando, in quanto economica e non in quanto morale. Piacere e dolore appartengono solo al sentimento, perché appartengono alla sola attività economica, cioè all'attività pratica nella sua forma generale, che avvolge di sé tutte le altre forme cosí particolari pratiche come teoretiche.

Coincidenza del dovere col piacere.

Ciò fermato, il piacere, ossia il sentimento o attività economica come positività, non può esser mai in contrasto col dovere o con l'attività morale nella sua positività: non può, perché quei due termini coincidono. La divergenza si ha solo quando sono concepiti non, come si deve, in unità-distinzione, ma, come non si deve, in coordinazione. E quando si parla di un'azione buona accompagnata da dolore, si dice cosa contradittoria, o, piuttosto, si adopera un modo di espressione che non bisogna intendere alla lettera. Perché l'azione buona, in quanto tale, reca sempre soddisfazione e piacere; e se vi s'accompagna dolore, ciò vuol dire che o l'azione buona non è ancora del tutto buona, perché non voluta con pieno accordo interiore, o che, oltre all'azione morale (e piacevole), c'è un nuovo problema pratico ancora insoluto, epperò doloroso. E dallo schema di coordinazione, per effetto del lumeggiato conflitto fra i termini coordinati, nasce l'altra falsa idea dell'Etica rigoristica o ascetica, la quale indíce guerra al piacere in quanto piacere. Ma se è legittimo combattere questo o quel piacere che entra in contrasto con l'atto morale, non si può abolire la categoria stessa del piacere senza abolire la categoria stessa della moralità, che ha nel piacere (nell'economicità) la sua realtà e concretezza: codesto sarebbe tentativo altrettanto folle quanto quello di voler pensare abolendo la parola o qualsiasi altra forma di espressione, e serbando il pensiero schivo e puro di codesti miscugli sensuali, e cosí producendo un pensiero inespresso e inesprimibile. Quest'ultimo conato è stato fatto

Critica del rigorismo o ascetismo.

dal misticismo, il quale o non dà punto pensieri, o, contradicendo a sé stesso, li dà espressi e logici come sono quelli di tutte le altre dottrine. E al misticismo forma pieno riscontro nel campo pratico l'ascetismo, che si potrebbe chiamare misticismo del pratico, come a quello non disdirebbe il nome di ascetismo del teoretico.

Relazione di felicità e virtú.

Ciò che si è detto del rapporto tra piacere e moralità è da estendere all'altro tra felicità e virtú, che è identico al precedente, dal quale differisce solo per essere espresso mercé concetti empirici di classe. La felicità non è virtú (come il piacere non è per sé morale), tantoché si parla della felicità degli esseri privi di coscienza morale (come del piacere che è mera sensualità animale); ma la virtú è sempre felicità (come la moralità è sempre piacere). Si dice che un uomo virtuoso può essere infelice, perché può soffrire atroci spasimi corporali o dibattersi in travagliate condizioni di fortuna, e che perciò virtú e felicità non coincidono. Ma codesto è triviale sofisma, perché l'uomo virtuoso, che sia insieme felice, dev'essere davvero e totalmente virtuoso: cioè o con la sua energia curare, se può, e vincere i mali fisici e di fortuna, ovvero, quando vincerli è impossibile, rassegnarsi facendo i suoi conti con essi e svolgendo la propria attività tra i limiti da essi posti. Ogni individuo, e non solo lo sventurato dell'esempio, ha i suoi limiti; e ciascuno, con l'incontentabilità, può trasformare i limiti in dolori, come ciascuno, con la rassegnazione, può trasformare i dolori in limiti e condizioni di attività. Si dirà che talvolta i mali che assalgono l'uomo virtuoso non solo sono incurabili, ma intollerabili a tal segno da rendere ogni rassegnazione impossibile. Ma chi effettivamente e assolutamente non si rassegna, cioè non si accomoda alla vita, muore; e l'avvenuta morte dell'individuo non è né felicità né infelicità, perché è un fatto o accadimento.

In ultimo, è da rigettare la teoria che subordina il piacere o la felicità, l'utilità o l'economia, al dovere, alla virtù, all'attività morale. Di qua dalla morale, la subordinazione dell'un termine all'altro non è possibile, perché si è in presenza di uno solo dei due termini; e parimente impossibile è nella cerchia morale, dove i termini sono bensì due, ma due in uno, non uno sopra e un altro sotto. La moralità ha imperio assoluto sulla vita, e non c'è atto di vita, piccolo che si pensi, che essa non regoli o non debba regolare. Ma la moralità non ha imperio alcuno sulle forme e categorie dello spirito; e come non può distruggere o modificare sé medesima, così non può distruggere o modificare le altre forme spirituali, che le sono necessario sostegno e presupposto.

Critica della subordinazione del piacere alla moralità.

Da ciò l'insigne fatuità di coloro che pretendono regolare moralmente l'opera dell'arte, della scienza o dell'economia, e professano teorie moralistiche dell'arte e della filosofia o una scienza economica moralizzata. Il poeta, lo scienziato, l'industriale debbono (ben s'intende) essere uomini onesti, come ogni altro uomo; ma non è loro dato, per una sorta di follia d'onestà, convellere la natura della poesia, della scienza e dell'industria. Che anzi, ove ciò facessero o tentassero, e per malintesa moralità il poeta introducesse elementi estranei nella sua poesia, il filosofo alterasse o velasse la purezza del vero, e l'industriale conducesse stoltamente la propria industria alla rovina; allora, e allora soltanto, essi sarebbero veramente disonesti. Scambiare gli atti singoli di vita, che sono di pertinenza della moralità, con le forme universali dello spirito, e predicare di queste ciò che si deve predicare solamente di quelli, è così evidente e grossolano equivoco da non perdonarsi a chi dovrebbe aver l'abito delle distinzioni filosofiche. Ma quale equivoco è tanto evidente, che i dissertatori oziosi e gli eleganti letterati non sappiano cospar-

Nessun imperio della moralità sulle forme dello spirito.

gere dei loro fiori raziocinativi e artistici, e introdurre nel bel mondo, o nel mondo accademico, come verità o almeno come dottrine degne di rispetto e di esame?

Inesistenza di altre forme pratiche; e impossibilità di suddivisione delle due stabilite.

Tali sono, dunque, le due forme dell'attività pratica, e tale il loro rapporto. E come non si può ridurle a una sola, cosí non si può moltiplicarle, perché esse due esauriscono affatto il rapporto di finito e infinito. Né si può suddividerle, perché il finito e l'infinito non comportano suddivisioni. E allo stesso modo e per la stessa ragione che si è negato diritto speculativo alle classi dell'espressione (categorie della rettorica) e alle classi del concetto (logica formalistica), bisogna negarlo alle classi economiche ed etiche, e non riconoscere altre categorie della pratica fuorché l'utilità (volizione dell'individuale) e la moralità (volizione dell'universale).

V

LA FILOSOFIA DELL' ECONOMIA E LA COSÍ DETTA SCIENZA DELL' ECONOMIA

Problema delle relazioni tra Filosofia e Scienza dell' economia.

L'osservazione, confermando di tutto punto la necessità razionale, ha reso evidente il reale operare di quella forma pratica che abbiamo chiamata utilitaria o economica, e provato legittimo il concetto di una correlativa Economica o Filosofia dell'economia. Ma, per irrefutabile che possa sembrare la nostra dimostrazione, essa non riuscirà a pieno soddisfacente finché si lasci senza esame un punto assai importante: la relazione, cioè, che intercede tra la delineata Filosofia dell'economia e la Scienza dell'economia.

Questa scienza, che prende forme e denominazioni varie e si presenta a volta a volta come politica o nazionale o pura o matematica, sebbene non manchi di precedenti nell'antichità, si è venuta costituendo soprattutto negli ultimi secoli, ed è ora nella sua maggiore vigoria. E spesso gli economisti hanno ricordato con compiacimento un detto dello Hegel, il quale già ai suoi tempi lodava l'Economia come « scienza, che fa molto onore al pensiero, perché trova le leggi di una massa di accidentalità » [1]. Ha essa il medesimo oggetto della nostra Filosofia dell'economia?

---

[1] *Phil. d. Rechts*, § 189, *Zus.*

e, se sí, come mai perviene a concetti affatto diversi dai concetti da noi lumeggiati? Ovvero è scienza empirica? e, in questo caso, donde procede quel suo rigore che la innalza sull'empirismo e le permette di offrire verità di carattere non empirico? Due scienze rigorose, aventi l'oggetto medesimo, non sono concepibili: e nondimeno due, per l'appunto, sembra che qui ce ne siano; e questa duplicità, che è giusta cagione di perplessità e di disorientamento, conseguirebbe dall'affermazione da noi fatta di una Filosofia dell'economia o di un'Economica, che non è la Scienza economica.

Irrealtà delle leggi e dei concetti della Scienza economica.

Or se si considerano le azioni economiche con mente sgombra di pregiudizî, seguendole e cogliendole nella loro incontaminata e indiminuta realtà, torna impossibile stabilire nemmeno uno solo dei concetti e delle leggi che la scienza economica pone e fa accettare. Ogni individuo è diverso in ogni istante della sua vita, e vuole e opera in modo sempre nuovo e diverso, incomparabile con gli altri modi di volere e operare suoi proprî o degli altri. Se ieri l'individuo A spese sette soldi per comperare un pane e oggi ne spende ancora sette per lo stesso acquisto, non per questo i sette soldi di oggi sono quelli di ieri, o il pane è il medesimo di quello di ieri, o il bisogno che A soddisfa oggi è lo stesso di quello di ieri, o lo sforzo che la sua azione gli costa è identico a quello di ieri. Se l'individuo B spende, anche lui, sette soldi per un pane, l'azione di B è diversa da quella di A, come quella dell'A di oggi era diversa da quella dell'A di ieri. Si conduca l'economista sopra questo terreno di realtà (o piuttosto innanzi a questo fiume eracliteo, nel quale non è possibile bagnare due volte le stesse mani nella stessa acqua); e l'economista si sentirà impotente, perché non vi scoprirà mai alcun punto di appoggio per costruire una qualsiasi delle sue teorie. — Il valore di una merce (dice un teorema dell'Economia)

è in dipendenza della quantità di essa e di tutte le altre, esistenti sul mercato. — Ma che cosa s'intende per «merce»? il pane, per es., o il vino? Nella realtà, non vi sono il pane e il vino astratti, ma un particolare pezzo di pane, un particolare bicchiere di vino, con un particolare individuo che per mangiare l'uno o bere l'altro darebbe, secondo le condizioni in cui si trova, un tesoro o nulla. — Un godimento qualsiasi, protraendosi, decresce e finisce per estinguersi. — È la legge del Gossen, uno dei capisaldi delle teorie economiche. Ma che cosa sono codesti godimenti, che si protraggono, decrescono e si estinguono? Nella realtà, si hanno solamente azioni, che a ogni attimo si atteggiano in modo diverso pel cangiare dell'ambiente e dell'individuo che vi opera. E quella diversità è qualitativa, non quantitativa: se l'individuo A mangia il pane che ha comprato per sette soldi, nell'ingoiare il secondo o il decimo o l'ultimo boccone ha un piacere non già minore di quello che aveva nell'ingoiare il primo, ma diverso: l'ultimo gli era, a modo suo, necessario non meno del primo, perché senza quello sarebbe rimasto insoddisfatto nel suo bisogno normale, nel suo abito o nel suo capriccio. — L'uomo economico cerca la massima soddisfazione col minimo sforzo. — È il principio stesso dell'Economia; ma nemmeno questo principio generalissimo e semplicissimo si accorda con la realtà. L'individuo A litiga un'ora per risparmiare due soldi nell'acquisto di un oggetto pel quale gli sono state chieste dieci lire, raggiungendo per tal modo la massima sua soddisfazione col minimo mezzo che è in quel caso a sua disposizione. L'individuo B per vanteria di magnificenza accende il suo sigaro con una carta da cento lire, raggiungendo anche lui a quel modo la massima soddisfazione alla quale aspirava, col minimo mezzo che egli possedeva, ch'era l'allegro bruciamento del biglietto di banca. E se le cose stanno cosí,

non si tratta di massimi e minimi, ma di fini individuali e di relativi mezzi adatti, cioè (per la nota unità di mezzo e fine) di azioni individualmente diverse.

La Scienza economica, fondata su concetti empirica o descrittiva.

Certamente, nel considerare le azioni infinitamente varie si può ben fare astrazione in misura piú o meno larga dalle loro differenze, e costruire una serie di tipi o concetti di classe e di leggi empiriche, rendendo in certi limiti uniforme il difforme. Con questo procedere si ottiene il concetto del pane e del consumo del pane e delle varie dosi di pane e delle dosi di altri oggetti con le quali una dose di pane si scambia, e via dicendo: ossia si abbandona la realtà concreta, e la concreta conoscenza, a vantaggio di una realtà finta, foggiata per determinati fini mentali. E se la scienza economica consistesse in nient'altro che nello stabilimento di una serie di tipi e leggi nel significato anzidetto, rientrerebbe nel novero delle discipline descrittive empiriche, e a noi basterebbe, nel problema che ci occupa, rinviare a quel che abbiamo detto circa i rapporti della Filosofia della pratica con la Descrittiva pratica, con le classi, le regole e la casistica. Ma la Scienza economica non è semplice descrittiva e non si esaurisce nello schema; « I beni si dividono nelle classi *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, ecc.; e la classe *a* si scambia con la classe *b* nella proporzione di 1 a 3, la classe *b* con la classe *c* nella proporzione di 1 a 5, ecc. ». Nel quale schema si sottintendono sempre il su per giú, il per lo piú e il press'a poco: le classi sono su per giú le anzidette; gli scambî avvengono per lo piú nelle proporzioni anzidette; se le cose oggi stanno press'a poco cosí, domani staranno press'a poco in modo diverso. Invece le proposizioni della Scienza economica sono rigorose e necessarie. « Posti che siano coltivati terreni di varia fertilità, i possessori di essi, oltre la rendita assoluta, otterranno tutti, tranne il possessore della terra meno fertile di ogni altra, una rendita differenziale » (legge del

Assolutezza delle sue leggi.

Ricardo). « La moneta cattiva scaccia la buona » (legge del Gresham). In effetto, non è concepibile in nessun caso che terreni di varia fertilità, tutti coltivati, non gettino una rendita differenziale. Si dirà che lo Stato può confiscare la rendita differenziale, o il possessore col suo coltivar male o male amministrare può perderla; ma con ciò la proposizione non resta meno salda. Né è concepibile che, circolando una cartamoneta incontrovertibile, circolino con essa indifferentemente e alla pari monete d'oro, quando il complessivo ammontare della moneta circolante deprima il valore dell'unità monetaria al disotto del valore metallico della moneta migliore. Un pazzo, che sia in possesso, al tempo in cui circola la moneta scadente (che faccia disaggio), di un gruzzolo di monete d'oro, potrà darle indifferentemente in cambio della moneta inferiore; ma il savio le serberà nel suo forziere: e la proposizione economica esprime la necessità razionale, e non già l'irrazionalità della pazzia. Quelle proposizioni, come tutte le altre della scienza economica, sono dunque, non già descrizioni, ma teoremi.

Indole matematica di essa.

La parola « teorema » fa subito volgere il pensiero alle discipline matematiche. E che cos'altro può essere se non matematica la Scienza economica, le cui proposizioni, come si è visto, non sono né filosofiche né storiche, e nemmeno semplicemente naturalistiche? Impronta matematica essa ha infatti: non già di matematica pura, aritmetica, algebra o calcolo, ma di matematica applicata, che pone a fondamento del calcolo concetti attinti alla realtà, i quali rispetto al formalismo numerico si considerano materiali. La Scienza economica è nient'altro che una matematica applicata al concetto di volizione o azione; epperò non indaga la natura della volizione o azione, ma, poste certe determinazioni di azioni umane, le sottomette al calcolo per riconoscerne prontamente le necessarie configurazioni e conseguenze.

Suoi principî; e carattere, che essi hanno, di postulati e definizioni arbitrarie. Utilità di tale scienza.

E non è da stupire che, esaminati secondo verità, i teoremi o le leggi della Scienza economica si mostrino tutti per un verso tautologici e per l'altro arbitrarî. La legge del Ricardo circa la rendita dei terreni di varia fertilità non è altro che la definizione dei terreni di varia fertilità; la legge del Gresham circa la moneta cattiva non è se non la definizione della moneta cattiva; la legge che «ogni dazio protettore è distruzione di ricchezza», o l'altra che «domanda di prodotti non è domanda di lavoro», sono semplici definizioni del dazio protettore, della domanda di merce e della domanda di lavoro. E di esse tutte si potrebbe altresí dimostrare che sono arbitrarie, perché arbitrari sono i concetti di terreni, dazî, merci, moneta e altrettali; e che necessarie diventano solo quando si siano ammessi, a mo' di postulati, quegli arbitrî. Ma la medesima dimostrazione si potrebbe fare per qualsiasi teorema della geometria, perché non meno arbitrario e tautologico è che la misura di un quadrilatero sia uguale alla base moltiplicata per l'altezza, o che la somma dei quadrati dei cateti sia uguale al quadrato dell'ipotenusa; e nondimeno la geometria resta la geometria, con tutta la sua virtú di geometria, senza la quale non si sarebbe potuto né costruire la casa in cui abitiamo, né misurare quest'astro su cui viviamo, né gli altri che ci rotano intorno o intorno ai quali noi rotiamo. Del pari, senza quegli schemi economici sarebbe impossibile orientarsi nella realtà empirica, e accadrebbe tuttora quel che accadeva quando la scienza economica era ancora bambina; cioè, che si prendessero provvedimenti di governo efficaci a portare al piú alto grado quei mali che con essi si pensava rimuovere: disavventura della quale esempî amenissimi, e nel loro genere classici, offre la storia del governo spagnuolo della Lombardia o del Napoletano nel secolo decimosettimo, con le sue *gride* e le sue *prammatiche* in materia econo-

mica e finanziaria. O, anche, ciò che accade tuttora quando il subdolo interesse, che dell'ignoranza profitta, propone e fa adottare sotto parvenza di salute pubblica misure rovinose, ragionandole come buone o come buone per ragioni diverse da quelle per cui potrebbero essere propugnate: come sarebbe, per es., nella depressione economica di un paese la proposta di nuove spese per lavori pubblici non urgenti, i quali, invece di alleviare, aggravano la generale depressione; o, nella lentezza del progresso industriale, l'aumento dei dazî protettori, che si vantano incoraggiamenti all'industria e invece suscitano industrie artificiali e spurie a danno di quelle spontanee e legittime.

Paragone dell'Economia con la Meccanica; e perché si sogliano escludere da essa i fatti etici, estetici e logici.

La speciale forma di applicazione delle matematiche, che si fa nella Scienza economica, è stata accostata piú volte a quella che ha luogo nella Meccanica; e l'« uomo economico » della prima è parso del tutto simile al « punto materiale » della seconda, e l'Economia è stata definita « una sorta di Meccanica », o « Meccanica » senz'altro. E tutto ciò è ben naturale, perché anche la Meccanica non consiste di altro che di schemi pel calcolo, costruiti sulla realtà, la quale è spirito e divenire in filosofia, e si cangia in forza o sistema di forze per comodo del calcolo. L'Economia, dal suo canto, ritaglia dagli atti volitivi alcuni gruppi che semplifica e irrigidisce nello schema dell'« uomo economico », nelle leggi del « minimo mezzo », e simili. In ragione di questo suo procedere meccanizzante, è una poco acuta domanda quella che è stata mossa piú volte sul perché non vengano considerati in essa i fatti morali, logici o estetici, e sul modo che si dovrebbe tenere per farli entrare nella cerchia delle sue considerazioni. La Scienza economica opera col concetto di volontà o azione, che rende astratto e quantitativo. E poichè i fatti morali sono volontà e azione, e poiché quella scienza tralascia le distinzioni qualitative, e non indaga nemmeno quella

dell'atto economico che prende a sua materia, è chiaro che non può dare alcun risalto ai fatti morali col distinguerli dagli economici e trattarli con tale distinzione: il suo assunto è l'indistinto dei due ordini di fatti, e in quell'indistinto sono già, a lor modo, tutti belli e inclusi. I fatti estetici o logici poi, intesi come rappresentazioni e pensieri, sfuggono al calcolo economico; ma, intesi nell'unità dello spirito come anch'essi prodotti volitivi, si ritrovano, insieme con gli altri, nell'indistinto della Scienza economica.

Errori del filosofismo e dello storicismo nell'Economia.

Intrinsecamente quantitativa qual'essa è, la Scienza economica resta tale anche quando adoperi il meno possibile di segni numerici e algebrici, cioè anche quando non sia Economia matematica in senso stretto. E sono perciò da condannare i tentativi cosí del filosofismo come dello storicismo che, prendendo a criticare l'astrattezza e l'arbitrio di essa scienza, la spingono a correggersi e a farsi storica e filosofica o, come dicono, psicologica. Se l'Economia non dà la verità universale della Filosofia né la verità particolare della Storia, a loro volta Filosofia e Storia non sono capaci di compiere il piú piccolo calcolo; se l'Economia non ha occhio pel vero, la Filosofia e la Storia non hanno braccia per rompere e dominare le onde dei fatti, i quali, con la loro ressa, opprimerebbero l'uomo e gl'impedirebbero perfino di stare a guardare. Ed è una sana tendenza quella che l'Economia mostra a costituirsi come Economia pura, ossia libera di questioni pratiche, che sono anch'esse questioni storiche.

Le due perversioni; l'astrattismo estremo e il disgregamento empiristico.

Ma altri nemici l'Economia ha in sé stessa, in quanto disciplina che è matematica bensí, ma di matematica applicata cioè assumente alcuni dati materiali. Questi dati si possono moltiplicare all'infinito, onde nascono infinite proposizioni economiche, l'una distinta dall'altra; e possono, d'altra parte, essere aggruppati, semplificati e unificati fino a raggiungere l'x indistinto. Se prevale la prima

tendenza, si ha quel che si chiama l'empirismo economico, massa ingombrante di proposizioni disgregate; se prevale la seconda, si ha uno schema generalissimo, che talvolta non serba il piú piccolo vestigio di quel concetto di azione umana da cui aveva preso le mosse, e si confonde con gli schemi della meccanica, o addirittura con quelli dell'aritmetica, dell'algebra e del calcolo. La sana Scienza economica deve, in conformità della sua natura, essere astratta e empirica insieme, e connettere tra loro e unificare le proposizioni disgregate; ma non deve lasciar perdere nell'unità la distinzione, che le è necessaria quanto l'altra. A calcolare le conseguenze economiche di un fatto sono inetti del pari, benché diversamente, cosí coloro che non conoscono se non la generalità della scienza, come gli altri che ne conoscono soltanto le particolarità. I primi vedono tutti i fatti come un fatto solo; i secondi, tutti i fatti come diversi, senza nessun ordinamento per simiglianze e gerarchie. Ma in quale misura le generalità e le particolarità debbano essere esposte nei trattati, è questione che, sebbene sia stata assai discussa, ha importanza solo didascalica e pedagogica, e perciò non si può risolvere se non caso per caso, secondo i fini che ciascun trattatista ha di mira. Sostenere che l'Economia si debba fermare a questo o quel grado di astrazione, e restringersi, per es., ai cosí detti beni materiali o ricchezze, escludendo da sé i servigi, o al capitale come concetto distinto dalla terra e dal lavoro umano, frenando la sua spinta a unificare questi tre concetti, — sarebbe del tutto capriccioso. Ogni unificazione, come ogni specificazione, può essere utile, e gli odiatori dell'astrattismo sono poi anch'essi astrattisti, quantunque a mezzo.

Sguardo alla storia dei varî indirizzi dell'Economia.

Tutti coloro che hanno pratica degli studî economici, avranno riconosciuto nei concetti ora chiariti i motivi logici della storia dell'Economia: della divisione in iscuole,

delle polemiche, delle sconfitte e vittorie, e dei progressi di quest'ordine di studî. Il carattere quantitativo della Scienza economica si mostra già negli incunaboli di essa, nelle indagini di Aristotele (*Politica* ed *Etica nicomachea*) circa i prezzi e il valore; ed è dato scorgerlo persino nei rari accenni degli scrittori medievali e della Rinascenza. E matematici, nei loro intimi procedimenti, sono stati sempre gli economisti, anche quando non parlavano di Economia matematica: matematici, i nostri scrittori di economia del Settecento, il Galiani, il Genovesi, il Verri; matematico, il maggiore economista italiano dell'Ottocento, Francesco Ferrara. Il principio economico, che è tutt'uno con l'escogitazione dell'uomo economico, fu formolato dal capo della scuola fisiocratica, il Quesnay; e se il nome di Economia politica, proposto per la nuova disciplina nel 1615 dal Montchrétien, finí col prevalere, anche quello di Aritmetica sociale fece sentire talvolta i suoi diritti. Il progresso della scienza si è manifestato non solo nella scoperta di nuovi teoremi economici, ma anche nella connessione e unificazione di quelli che erano stati posti dapprima isolatamente: dei beni materiali e degli immateriali, del costo di produzione e della rarità, del prodotto lordo e del prodotto netto, delle rendite agricole e di tutte le altre non agricole, della produzione, distribuzione e circolazione della ricchezza, delle leggi economiche e di quelle finanziarie, dell'economia sociale e dell'economia isolata, del valore di utilità e del valore di scambio. Col corpo delle dottrine economiche tradizionali od ortodosse si sono potute connettere altresí quelle, che parvero rivoluzionarie, del Marx, e che sono nient'altro che schemi di una particolare casistica, fondata sul paragone fra tipi diversi di ordinamenti economici [1].

---

[1] Si veda B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, saggi critici (1900, 4ª ed., Bari, Laterza, 1921).

La scienza economica non dové superare solamente l'empirismo per comporsi a scienza, ma anche sventare le minacce della cosiddetta Scuola storica, la quale ricusava di riconoscere gli schemi astratti, obiettando l'infinita varietà dei fatti storici; e contro lo storicismo essa condusse un'aspra polemica, nella quale si resero insigni il Menger e gli altri della scuola austriaca. E di un'altra lotta, di quella contro il deviamento politico della scienza economica, fu risultamento la costituzione dell'Economia come scienza pura (Cairnes). Confondendosi poi l'astratto col concreto, e nel concreto stesso l'Economia con l'Etica, si vagheggiò piú volte, segnatamente dagli economisti tedeschi (scuola etica), e dai cattolici di tutti i paesi, una Scienza economica che avesse a fondamento l'Etica: donde il sorgere di una reazione in senso opposto, la quale nel suo estremo condusse a dedurre l'Economia dall'ipotesi egoistica (per es., nel trattato del Pantaleoni). Minori pericoli le sono venuti dalla filosofia, perché i tempi ultimi, che sono stati la grande età degli studî economici, hanno peccato in altri modi, ma non veramente in questo.

Ora, per opera del Jevons e di altri inglesi, del Gossen, degli italiani della scuola ferrariana e degli austriaci, l'Economia si è fatta complessa e insieme semplice, mercé le applicazioni, le estensioni, le riduzioni, che è venuta compiendo. Ma se, continuando a questo modo, potrà diventare sempre più ordinata e perspicua, non per ciò diventerà mai organica: la sua natura di disciplina quantitativa, di matematica applicata, in cui l'atomismo dei postulati e delle definizioni è insuperabile, non le consente l'organico svolgimento da un unico principio, che è proprio delle discipline filosofiche.

Significato del giudizio di Hegel circa la Scienza economica.

Al qual proposito, e come a suggello di quanto siamo venuti discorrendo, giova notare che solo per l'ignoranza della gnoseologia e della terminologia hegeliana è acca-

duto d'interpetrare le parole dello Hegel, riferite in principio, come giudizio di ammirazione pel grado di verità raggiunto dall'Economia: quasi lo Hegel intendesse che la scienza dell'Economia faccia molto onore alla ragione speculativa. Lo Hegel, invece, diceva che l'Economia fa molto onore al pensiero che pone leggi ai fatti, cioè all'intelletto, a quell'intelletto che in quanto astrattivo e arbitrario egli perseguita in tutta la sua filosofia; e veniva cosí a confermare che essa non è scienza vera e filosofica, ma semplice disciplina descrittiva e quantitativa, trattata con molta esattezza ed eleganza. Lode, che conteneva dunque l'esigenza di una delimitazione, la quale noi appunto ci siamo industriati a chiarire e giustificare, esponendo il modo di formazione di questa scienza ed ergendole di fronte, a complemento e contrasto, un'Economica o Filosofia dell'economia.

VI

CRITICA DELLE CONFUSIONI TRA SCIENZA ECONOMICA E FILOSOFIA DELL'ECONOMIA

Adozione del metodo e degli schemi economici da parte della Filosofia.

Tra la Filosofia dell'economia delineata di sopra, e la Scienza o Calcolo economico, di cui abbiamo definito la natura, non c'è, dunque, disaccordo, non potendo esservene tra due formazioni affatto eterogenee, delle quali l'una si muove dentro le categorie della verità e l'altra fuori di esse, guidata da intenti d'ordine pratico. Quest'assenza di discordia, questa reciproca tolleranza non può essere turbata se non dalla Filosofia, quando, compiendo un sopruso, invada il campo della Scienza economica o faccia suoi in misura piú o meno larga il metodo e gli schemi, che a quella sono proprî. Del primo caso già si è fatto cenno, quando s'è notata l'inammessibilità dei tentativi economici del filosofismo e dello storicismo; sicché non ne diremo altro. Solamente sarà opportuno avvertire che da codesti tentativi bisogna distinguere quelli che si sogliono incontrare in molti trattati di Economia, sia « politica » sia « pura », e di Scienza delle finanze (segnatamente nei loro prologhi), i quali si travagliano nel ricercare che cosa sia l'azione economica e in che differisca da quella morale; che cosa il piacere e il dolore, e l'utilità e il valore; e se lo Stato sia volontà razionale, che prelevi parte delle ricchezze dei cittadini pei fini della civiltà, ovvero

istituto che obbedisca esclusivamente alle generali leggi economiche; e simili. In codesti bisogni e sforzi dei trattatisti si ha esempio di quel graduale passaggio dall'empiria alla filosofia, che si osserva in tutti gli altri campi del sapere; e sebbene solamente all'incirca sia lecito dire che la Filosofia dell'economia nasca dalla Scienza economica, non si può negare, per altro, che essa trovi non piccolo incentivo nei dubbî e nelle discussioni filosofiche, alle quali la Scienza economica dà appiglio. Ma la pretesa di risolvere nella filosofia la Scienza o Calcolo economico è, come si è mostrato, sterile di buoni effetti perché contradittoria.

Errori che ne derivano.

Dal secondo dei due casi ricordati di sopra, cioè dal miscuglio dei metodi economici con quelli filosofici, ha origine una serie di errori assai comuni e altrettanto gravi, che passeremo brevemente in rassegna, ripartendoli in tre gruppi. Il primo dei quali consiste nel considerare la Scienza o Calcolo economico come metodo che escluda ogni altro e sia esso solo capace di dare all'uomo tutta la verità che si può mai conseguire intorno alle azioni umane; il secondo, nell'attribuire valore di pensamento universale ai concetti empirici sui quali il calcolo economico si fonda; e il terzo, nel mutare in realtà le finzioni escogitate per lo stabilimento del calcolo.

1.° Negazione della filosofia per l'economia.

Meno dannoso è il primo dei tre che rappresenta l'errore piú radicale: per la ragione altra volta detta, che le posizioni erronee nette e leali sono le piú agevoli a superare. Parecchi rigorosissimi matematici cultori della Scienza economica impegnano questa lotta disperata con la filosofia, che essi sbeffeggiano come vuota chiacchiera e, non che sottomettere, vorrebbero addirittura distruggere per sostituirle i metodi dell'osservazione empirica e della costruzione matematica; nel qual atto vengono poi a caldeggiare (checché protestino in contrario) una loro particolare e poco consapevole filosofia empiristica e matematicistica.

Ma la stortura di quelle pretese si scorge dalle contradizioni in cui i loro propugnatori s'impigliano, e dallo stesso furore che li anima, che è in fondo stizza del non potersi distrigare dalle contradizioni che hanno essi medesimi fatto sorgere col loro procedere mal accorto. Per nostra parte, a quegli egregi economisti, purissimi e matematicissimi, vorremmo dire, se con ciò non si venisse a versare olio sul fuoco del loro furore: — Risparmiatevi la pena di filosofare. Calcolate, e non pensate!

2.° Valore universale, attribuito a concetti empirici. Es.: liberismo e protezionismo.

Il secondo gruppo rappresenta un caso dell'errore empiristico piú volte criticato; e ne fanno parte parecchie proposizioni che si odono affermare nel discorso ordinario, e contro le quali ha già protestato sovente il semplice buon senso. Per es.: l'empirica determinazione di certi gruppi di atti umani come costituenti ricchezza e felicità fa si che vengano considerati come ricchi e felici individui e popoli, che posseggono beni di quella sorta; ma il buon senso ha piú volte risposto che ciascuno è felice a suo modo, e che le condizioni esterne non sono prova dell'interna soddisfazione, la sola che sia ricchezza effettiva e reale. Anche la grande disputa del liberismo si riduce allo stesso equivoco, perché, quando si prende a dimostrare che col protezionismo si distrugge ricchezza, si fa dimostrazione efficace solo nel caso che la ricchezza, che si asserisce distrutta, sia quella per l'appunto della quale col protezionismo si voleva promuovere l'accrescimento; ma non si è dimostrato poi nulla, se (come accade) è in questione una diversa qualità di ricchezza, che può giovar di acquistare anche con la perdita o distruzione dell'altra. Un popolo può avere interesse politico e militare a mantenere nel suo territorio la coltivazione del grano o la costruzione delle navi, anche se ciò venga a costargli piú di quel che gli costerebbe provvedersi di grani e navi dall'estero; e in questo caso, a rigore, non si deve parlare di distru-

zione, ma piuttosto di acquisto di ricchezza (la bramata sicurezza nazionale), che si paga col caro del grano o delle costruzioni navali. Quando i concetti empirici del liberismo furono innalzati a leggi di natura (di ragione), si ebbe una ribellione contro gli economisti; onde fu messo in chiaro che quelle « leggi di natura » non erano assolute ma empiriche, ossia fatti storici e contingenti; e che gli economisti che le propugnavano in modo assoluto, operavano non da scienziati ma da politici, e facevano valere in nome e col pretesto della scienza (se non per proposito, almeno per suggestione inconsapevole, o, se si vuole, per mero caso) gl'interessi particolari di certe classi o di certi popoli. E la ribellione coglieva giusto; benché poi cadesse nella inconcludenza dello storicismo, e negasse addirittura, per odio contro quelle false applicazioni pratiche, gli schemi e le leggi dell'Economia, che sono naturali in ben altro senso, ossia come definizioni nominali, epperò inconfutabili. Gli schemi astratti dell'Economia, insufficienti sempre a chiudere la ricchezza del reale, porgono nient'altro che uno strumento a chi si accinga alla concreta osservazione storica e sociologica, per la quale egli poi deve giovarsi di molti altri strumenti insieme. Donde l'importanza, per es., della scuola del Le Play, che teneva conto, nello studiare le condizioni economiche concrete, della religione, dei sentimenti familiari e politici e di tutte le altre cose connesse con quelle; e di qui anche la riconosciuta necessità di far seguire (come si dice) al metodo analitico il sintetico, ossia (come meglio si direbbe) di lasciare da banda le astrazioni nell'affrontare i problemi della vita, e percepire direttamente la vita stessa.

3.° Trasformazione delle finzioni del calcolo in realtà.

Ma caratteristico di una filosofia, che entri in ibrido connubio con la Scienza economica, è il tramutare in realtà effettiva quegli schemi quantitativi, dei quali si è veduta l'origine artifiziosa. Non avvertita o dimenticata nel sé-

guito codesta origine, accade che dei teoremi del Gossen, per es., circa la decrescenza dei piaceri si oda discorrere come di « leggi fondamentali della sensibilità umana »; o che quel tale *homo œconomicus*, costruttore di diagrammi e calcolatore di gradi di utilità e di curve di soddisfazioni, sia creduto un animale realmente esistente. Dall'indebito trasferimento degli schemi economici nella Filosofia della pratica derivano alcune false concezioni, già da noi rifiutate, come quella di una scala di valori, che l'uomo volitivo avrebbe dinanzi in ogni sua deliberazione, e l'altra, dell'imbarazzo in cui quell'uomo si troverebbe per la scelta da compiere tra due beni eguali; e, infine, il pregiudizio che l'uomo voglia le cose, laddove ciò che effettivamente egli vuole non sono già cose, ma azioni. I paragoni, metafore e simboli, tratti dall'Economia e adoperati nel discorso ordinario, conferiscono alla fallace credenza, che le costruzioni matematiche e i procedimenti del calcolo economico siano i procedimenti reali della psiche o dello Spirito.

Il preteso calcolo dei piaceri e dei dolori; e le dottrine dell'ottimismo e pessimismo.

La quantificazione degli atti volitivi, scambiata per fatto reale e introdotta in filosofia, ha dato origine all'idea di un calcolo dei piaceri e dei dolori, e di un bilancio della vita da impiantare con le partite del profitto in piaceri e della perdita in dolori. E si è vaneggiato altresí di una doppia misurazione dei piaceri da condurre secondo l'intensità e secondo la durata. Ma l'uomo reale, nel momento in cui gode, ha innanzi solo il proprio godimento, e, nel momento in cui soffre, solo il proprio dolore: il passato è passato, e la vita non si configura come le partite del dare e dell'avere di un'azienda commerciale. L'uomo economico reale dice veramente a sé stesso quel che fra' Jacopone cantava in una sua laude:

Tant'è mio,
quanto io godo e do per Dio!

E i sofismi che da quella falsa concezione prendono consistenza, sono stranissimi; e valga per tutti quello del Leopardi nel suo dialoghetto col venditore di almanacchi. Nessuno vorrebbe ripercorrere la sua vita, non perché (come quel dialogo suggerisce) i dolori superino sempre i piaceri, ma piuttosto perché l'uomo non è, secondo falsamente si crede, consumatore di piaceri, ma creatore di vita; e gli ripugna l'idea di rifare il già fatto, di ripercorrere il già percorso, di rivivere il passato, ancorché questo fosse (come si suol dire) tutto contesto di piaceri, perché egli aspira sempre e solamente all'avvenire. L'ottimismo e il pessimismo, non riuscendo rispettivamente a negare del tutto il dolore e il piacere, sono costretti, per difendere le loro preconcette conclusioni, a ricorrere a codesti calcoli e bilanci; e, ciò facendo, cadono di Scilla in Cariddi, e svelano, entrambi a un modo, la loro indole sofistica.

Invero una filosofia, che calcola, è una filosofia che bamboleggia o rimbambisce; e, se già agli economisti e matematici abbiamo raccomandato di calcolare e non pensare, ai filosofi invece bisogna che ora diciamo: — Pensate, e non calcolate! *Qui incipit numerare, incipit errare.*

VII

ANNOTAZIONI STORICHE

I concetti dell'utile e del morale, e gli sforzi che si tentarono o per annullare l'uno nell'altro o per distinguerli riconoscendo il carattere proprio di ciascuno e le reciproche relazioni, formano il problema intorno al quale si è travagliata la Filosofia della pratica in quanto Economica ed Etica. È stato mai, questo problema, risoluto, nel suo tutto, in modo soddisfacente? Sarà lecito dubitarne quando si osservi che un concetto filosofico dell'utile è mancato fino ai giorni nostri, e che, di conseguenza, anche quello della moralità doveva mancare, cioè non poteva essere determinato con sufficiente chiarezza, perché oscuro restava il termine dal quale esso si distingue e col quale si congiunge.

L'Etica greca e la sua ingenuità.

I. Che l'Etica greca sia etica utilitaria è stato affermato assai di frequente; ma non si avverte qualcosa di eccessivo, e come una sorta di prepotenza o di rozzezza, nell'applicare quella definizione ai documenti che ci rimangono del pensiero antico? Vero è che Socrate poneva a supremo concetto etico l'utile e identificava la vita buona con l'eudemonia; ma quell'utile era per lui cosa diversa dal mero piacevole o utile individuale: era l'utile dell'uomo in quanto uomo, e la sua eudemonia somigliava assai alla tranquilla coscienza di colui che adempie ai proprî doveri.

Vero è che Platone espone (nel *Protagora* e altrove) la dottrina che le cose buone non sono altre che le piacevoli, e le cattive quelle dolorose; ma questa dottrina gli serve a comprovare l'affermazione che l'uomo non fa il male se non per ignoranza e perché il male gli appare bene: senza dire che in altri dialoghi lo stesso filosofo riconosce la distinzione tra piacere e bene. Neanche il piú sistematico dei pensatori greci potrebbe essere, a cagione della sua dottrina della felicità, considerato senz'altro come edonista, eudemonista o utilitario: la felicità è il sommo bene, è fine a sé stessa; ma nella felicità è già inclusa, per Aristotele, la virtú, nella quale l'altra non sta come aggiunta ma come intrinseca, e alla quale i beni esteriori sono bensí necessarî, ma solo come strumenti. L'uomo virtuoso dev'essere amante di sé (φίλαυτος); ma per ciò appunto dev'essere giusto, temperante, liberale del proprio, pronto a cedere agli amici onori e ufficî, ossia amante di sé stesso nel significato alto della parola (amante non dell'io empirico, ma del metempirico): diversamente dal malvagio, che è nemico di sé stesso. E persino a collocare tra gli edonisti Epicuro si prova qualche ritegno, quando si ricordi che il piacere epicureo non è fine, ma mezzo per la calma, la quale è il vero bene; e la calma è tranquillità di spirito, un bene che solo l'uomo virtuoso può godere.

Sembra dunque piú conforme alla verità storica considerare l'Etica greca, nel suo carattere generale, non già come eudemonistica e utilitaria, ma anche qui, nel nuovo problema che si ha dinanzi (al modo stesso che si è fatto di sopra a proposito dell'intellettualismo pratico), come ingenua; perché il problema del rapporto tra utilità e moralità non fu il punto centrale delle indagini e delle dispute, come accadde nei tempi moderni, né su di esso si divisero le diverse scuole. Le quali (e già si è notato nel discorrere circa la dottrina delle passioni) si divisero piut-

tosto nelle regole di vita che ciascuna di esse prese a raccomandare di preferenza. I contrasti dei cinici e dei cirenaici, degli epicurei e degli stoici hanno riscontro solo apparente con quelli dei rigoristi e degli edonisti, dei moralisti e degli utilitarî, sorti dalla distinzione che fu posta esplicitamente nei tempi moderni tra dovere e piacere. Per ritrovare nella cultura greca l'atteggiamento utilitaristico bisogna ricorrere, tutt'al piú, a qualche retore, indifferente sostenitore dei piú opposti paradossi (Carneade), o a quei Callicli e Trasimachi, stupendamente effigiati nei dialoghi platonici. I quali poi non erano filosofi, ma uomini di mondo, recanti l'impressione immediata e violenta delle lotte della vita, e per questo appunto entravano in conflitto con Socrate filosofo, che essi trattavano quasi burlone e dicitore di paradossi o compassionavano fanciullo, anzi «lattante», e gli opponevano (come i politici di tutti i tempi hanno opposto e opporranno ai filosofi), che non intendeva nulla di politica. Nondimeno si riconosca pure, se cosí piace, nei sofisti, negli edonisti o negli epicurei un barlume del posteriore utilitarismo; o negli stoici e nella loro concezione della vita come guerra contro le passioni un accenno del futuro rigorismo e asceticismo; o in certe discussioni, rimaste piú o meno inconcluse, dei dialoghi di Platone circa il rapporto di bene e piacere, una prima idea delle discussioni diventate tormentosissime nei tempi moderni sui medesimi argomenti: ma, in ogni caso, in questi ravvicinamenti e riconoscimenti non si dimentichi che si tratta di barlume e non di luce viva, di contrasti vagamente accennati e non, come i nostri moderni, ben disegnati e spiccanti.

Importanza del Cristianesimo per l'Etica.

II. La posizione recisa e quasi violenta del contrasto fu opera del Cristianesimo, il quale a questo modo concependo come insociabili piacere e dovere, natura e moralità, rese gran servigio non solo al progresso generale della ci-

viltà, ma anche in particolare a quello dell'Etica. E su questo punto giova insistere, perché l'età moderna dové poi reagire contro quella scissione, e le piacque di conseguenza considerarsi e denominarsi anticristiana e pagana; e la sua poesia e la sua arte espressero sovente l'aborrimento e l'odio contro il tenebroso Medioevo e il triste Cristianesimo, e sospirarono e rimpiansero la Grecia come un paradiso perduto, o la risalutarono giubilando come un paradiso riacquistato. Ma le reazioni sono reazioni e la poesia è poesia: il genere umano non torna mai sui proprî passi, quantunque la sua fantasia soglia spesso adornare l'avvenire coi ricordi del passato. Anche la Grecia amata dai cuori moderni, dal Goethe o dallo Hegel, fu una Grecia nuova, piú ricca e piú intensa che non quella di Aristotele o di Sofocle, perché profondamente modificata dal Cristianesimo. E, al pari della vita, non torna indietro il pensiero; e se alla conciliazione teorica tra piacere e dovere, tra utile e moralità bisognerà giungere alla perfine, questa conciliazione sarà assai diversa dalla unificazione ingenua o unità indistinta dei due termini, che si loda nell'Etica greca.

I tre indirizzi risultanti: utilitarismo, rigorismo e psicologismo.

Del contrasto cristiano dei due termini è tutta fremente l'Etica moderna dalla Rinascenza ai principî del secolo decimonono, e anche (salvo qualche eccezione) nei tempi piú a noi vicini. E perciò si discernono in essa due indirizzi, secondo che prevalga l'uno o l'altro termine del contrasto, e o si neghi la moralità per l'utile, risolvendola nell'utile, o si neghi l'utile per la moralità, il piacere pel dovere. Quest'ultima è l'Etica rigoristica, nata per diretta filiazione del Cristianesimo e degli elementi ascetici orientali che vi confluirono; l'altra è l'utilitarismo, figlio anch'esso, sebbene spurio, della distinzione o dilacerazione introdotta dal Cristianesimo nell'antica unità di dovere e piacere, virtú e felicità. Altre volte sembra che il contrasto

sia stato composto, e si vede allora la filosofia della pratica accogliere entrambi i termini dissidenti; ma a questa dottrina di conciliazione, quando addirittura non si sveli all'attento osservatore come larvato utilitarismo o come rigorismo attenuato nell'espressione, non resta altro pregio che di semplice descrittiva empirica dei cosiddetti principî della pratica, posti l'uno accanto all'altro senza profonda definizione e deduzione di alcuno dei due. E tale indirizzo è quello che si è chiamato di solito dell'intuizionismo o dello psicologismo.

Hobbes, Spinoza.

L'utilitarismo ha la sua piú cospicua manifestazione nella filosofia inglese, la quale può vantare il maggiore e piú conseguente di tutti gli utilitarî, l'Hobbes, autore della formola « *in statu naturæ* (che è quanto dire nella realtà vera) *mensuram iuris esse utilitatem* »[1]. E poiché dottrine simili si leggono nello Spinoza, anche lo Spinoza è stato considerato e criticato come schietto utilitario; quantunque si dovrebbe forse piuttosto dire, con una punta di paradosso, che costui si sarebbe affermato come il piú risoluto tra i rigoristi etici, se fosse mai stato in grado di costruire un'Etica. Al che trovò ostacolo insormontabile nel suo determinismo, che non permette distinzioni di valori e considera il bene come l'essere, l'essere nella sua astrattezza, epperò l'essere di ciascuno, il *suum esse conservare*; donde la parvenza di utilitarismo che avvolge l'Etica spinoziana.

L'Etica inglese.

Dall'Hobbes discendono il Locke, l'Hartley, l'Hume, Adamo Smith, il Warburton, il Paley, e molti altri, tutti meno coraggiosi ossia meno coerenti di lui. Ché se l'Hobbes medesimo coerente al tutto non poté essere, e dallo stato di natura o di guerra fece nascere prima il bisogno e poi lo stato di pace, onde s'introduce una fonte di azioni intrinsecamente diversa da quella utilitaria, asserita

---

[1] *De cive*, c. I, § 10.

unica; i suoi seguaci e successori dettero pietoso spettacolo di sforzi sofistici e meschini per dimostrare questa unità utilitaria. Ed essi chiesero soccorso all'associazionismo ed escogitarono il famoso esempio (che si trova per la prima volta nel 1731, in una dissertazione del reverendo John Gay [1]) dell'avaro che comincia col far provvista di danaro come mezzo di godimento, e finisce con lo scambiare il mezzo per il fine; ed essi ammisero surrettiziamente il principio della simpatia e lo collocarono accanto a quello dell'egoismo; ed essi, con arte da giocatori di bussolotti, lo fecero daccapo sparire, riassorbendolo nell'egoismo, dal quale lo avevano distinto. L'utilitarismo, che già nell'Hobbes accennava a sconfessare sé stesso col riconoscere come vere leggi non quelle della natura, ma le rivelate da Dio (*in Scripturis sacris latæ*)[2], e che nel Locke serbava le leggi divine accanto alle civili e di pubblica opinione[3], — fece palese la sua inanità nell'utilitarismo teologico del Warburton e del Paley. D'altra parte, lo Shaftesbury, l'Hutcheson, il Butler, e gli altri intuizionisti e psicologisti, o lasciavano persistere un dualismo insoluto o, pur avendo (come si vede particolarmente nel Butler) la piú delicata coscienza della moralità, si provavano a dedurla con vario artifizio dal principio egoistico e utilitario. Meno sottili, ma piú conseguenti si dimostrarono i materialisti francesi del secolo decimottavo, l'Helvétius e il D'Holbach, che per questa stessa loro rozza consequenzialità meritano di esser tenuti in conto.

Filosofia idealistica.

All'utilitarismo antietico e allo psicologismo antifilosofico l'Etica rigoristica fece vigorosa opposizione, non solo con la scolastica tradizionale, ma anche con la nuova po-

---

[1] E. Albee, *A history of english utilitarianism*, Londra, 1902, pp. 26-7.

[2] *De cive*, c. III, § 33.

[3] *Essay on human understanding*, l. II, c. 28, § 7 sgg.

lemica del Cudwort, del Cumberland, del Clarke, del Price, suscitata dalle nuove dottrine utilitarie. Al rigorismo etico si legano i grandi sistematici del Seicento, Cartesio (e, nel senso che si è determinato, lo Spinoza), il Malebranche, e poi il Leibniz e la filosofia della sua scuola; e una protesta contro i materialisti francesi fu mossa, nel secolo seguente, dallo spirito entusiastico del Rousseau. Ma come l'utilitarismo si contradiceva con l'introdurre un principio non meramente utilitario o col perdersi nel mistero, cosí il rigorismo, unilaterale anch'esso, finiva col contradirsi, perché nello svolgere razionalmente il suo principio si valeva del principio utilitario e giustificava in certo modo utilitariamente il rigorismo, o altresí lasciava penetrare in sé, relegandolo in un cantuccio di sé, l'utilitarismo senz'alcuna mediazione, nella forma del moralmente indifferente: di quel moralmente indifferente, che si era dapprima presentato negli ἀδιάφορα dello stoicismo, e perdurava nelle molte eccezioni alla rigorosa legge morale, che l'ascetismo cristiano era stato costretto ad ammettere per accomodarsi con le necessità della vita terrena.

E. Kant, e sua affermazione del principio etico rigoroso.

III. La forza e la debolezza del rigorismo si scorgono chiaramente nel maggior sistema etico al quale esso mise capo: nella dottrina del Kant. Era senza dubbio benefico, dopo oltre un secolo di ebbrezza materialistica e utilitaristica, o di equivoci tentativi per avvicinare e congiungere e contaminare utilità e moralità, che si riaffermasse altamente il principio dell'Etica cristiana, il dovere nettamente distinto dal piacere, e gli si desse quel vigoroso risalto che gli era mancato nei sistemi di Cartesio e del Leibniz. Perché di risalto, e non di nuova invenzione, si trattava in questo caso; e, in verità, il Kant non poté radicalmente rigettare il leibnizianismo volfiano, né, per vuoto che gli paresse e indeterminato il concetto etico della *perfectio*, gli

riuscí di provar mai che quello fosse concetto eudemonistico e utilitario[1]. Ma, di certo, quel concetto non possedeva l'energia del dovere e dell'imperativo categorico kantiano, vero cartello di sfida contro ogni forma di morale eteronoma. E, dopo la polemica condotta dal Kant, nessun filosofo serio può non essere in Etica « kantiano », come dopo il Cristianesimo a nessuno, che non fosse stravagante o parolaio, fu lecito essere non cristiano. L'azione morale non ha altro motivo che la morale stessa: promuovere la propria felicità (diceva il Kant) non può essere mai immediatamente dovere, e ancor meno fornire il principio di tutti i doveri.

Contradizioni del Kant circa il concetto dell'utile, della prudenza, della felicità, ecc.

Il difetto del Kant nasce dal non aver indagato a fondo la natura del piacere, della felicità e dell'utile, stimando di essersi reso libero da questi oscuri e sgradevoli concetti col rigettarli in una categoria che egli chiamò d'imperativi ipotetici e contrappose ai categorici. Ora noi sappiamo che l'imperativo di quei concetti non è meno categorico dell'imperativo morale, ed è un vero e proprio imperativo da non confondere con le conoscenze di esperienza che, in vista della pratica assumendo aspetto di tecniche, si dicono per metafora « imperativi tecnici ». E ciò in certo modo non isfuggiva al medesimo Kant, perché egli sottodistinse gl'imperativi ipotetici in problematici e assertorî, i primi dei quali sarebbero tecnici e darebbero luogo alle regole dell'abilità (*Geschicklichkeit*), ma i secondi sono invece prammatici e si esprimono nelle regole della prudenza. E qui si notino gl'imbarazzi nei quali il Kant s'impiglia per non volere riconoscere il carattere autonomo di codesti imperativi a paragone dei morali, e la categoricità cosí degli uni come degli altri. Gl'imperativi della prudenza

[1] *Grund. d. Metaphys. d. Sitten*, p. 70.

e della felicità (egli dice) concernono « uno scopo che si può supporre come reale presso tutti gli esseri ragionevoli (in quanto a essi, in qualità di esseri dipendenti, convengono gl'imperativi); e quindi un'intenzione, che essi non solo possono avere, ma è da supporre con sicurezza che abbiano secondo una necessità di natura, vale a dire l'intenzione della felicità ». Concernono dunque (si dovrebbe concludere) un fine non meno reale di quello etico. Ma il Kant avverte subito il pericolo dell'argomento, e cerca storcerli di nuovo a imperativi che concernerebbero i soli mezzi. « L'abilità (egli continua) nella scelta dei mezzi pel proprio benessere si può chiamare prudenza; epperò l'imperativo, che si riferisce alla scelta dei mezzi per la propria felicità, cioè il precetto della prudenza, è sempre ipotetico; l'azione non viene comandata assolutamente, ma solo come mezzo ad altro intento ». È chiaro che poter chiamare « prudenza » quell'abilità o conoscenza non basta (poiché è questione di uso di parole) a cangiare l'imperativo della felicità in mera abilità e conoscenza. E anche di codesto si avvede il Kant e aggiunge: « Se fosse facile dare un concetto determinato della felicità, gli imperativi della prudenza coinciderebbero del tutto con quelli dell'abilità e sarebbero altresí analitici. Giacché qui come colà si direbbe: chi vuole lo scopo vuole anche (necessariamente, in conformità della ragione) i soli mezzi che all'uopo si trovino in suo potere. Disgraziatamente, il concetto di felicità è cosí indeterminato che, sebbene ogni uomo desideri raggiungerla, non può tuttavia dir mai, in modo determinato e d'accordo con sé stesso, quel che propriamente e' desideri e voglia. La ragione è, che gli elementi appartenenti al concetto della felicità, sono tutti empirici, cioè debbono essere presi dall'esperienza; e che insiememente per l'idea della felicità si richiede un tutto assoluto, un massimo di benessere nel mio stato presente

e in ogni stato futuro ». E, per vero, in che mai si riporrà la felicità: nella ricchezza? nella conoscenza? nella lunga vita? nella buona salute? Nessuna di queste cose è scevra di pericoli. Insomma, non è possibile determinare, secondo un qualsiasi principio, con piena sicurezza, ciò che renderebbe l'uomo veramente felice; epperò non si può operare per questa parte secondo un principio determinato, ma solo secondo consigli empirici, e, per la medesima considerazione, gl'imperativi della prudenza, a parlar con rigore, non comandano nulla. — Come si vede, il solo ed effettivo argomento del Kant contro l'ammissione degl'imperativi categorici del benessere, dell'utilità, della felicità è che non si sa precisamente che cosa queste cose siano: il che non lo facultava a escludere quegli imperativi o a ridurli a pseudoimperativi, a imperativi ipotetici e a regole empiriche. In altri luoghi delle sue opere, il Kant tende all'altra soluzione, di escludere dalla ragion pratica pura le massime della prudenza, perché sono massime dell'amor proprio (*Selbstliebe*), ossia della ragion pratica empiricamente, anzi patologicamente determinata; posto che per lui ogni piacere, precedente alla legge morale e indipendente da questa, è patologico, ossia appartiene al senso e alla facoltà appetitiva inferiore, non alla ragione e alla facoltà superiore. A piú riprese il Kant torna su questo punto, e sempre con gli stessi imbarazzi e contradizioni, documentate altresí dalla molteplicità degli argomenti, ai quali fa ricorso [1].

Errori che ne derivano nella sua Etica.

Ma la disconosciuta autonomia dell'utile, della felicità, del benessere si vendica al suo solito, perché, introdotta surrettiziamente, si fa poi valere in modo indebito. Onde accade che il Kant, da una parte, foggi il mostro delle

---

[1] *Grundl.* cit., p. 36 sgg.; *Kr. d. prakt. Vern.*, pp. 15, 21-8, 43, 145; cfr. *Metaph. d. Sitt.*, pp. 208-9.

azioni disinteressate, e dall'altra non escluda del tutto il concetto del permissivo o delle azioni moralmente indifferenti[1]. Parimente accade che, serbato da lui il dissidio tra virtú e felicità, e considerata vana la pretesa degli stoici e degli epicurei di comporlo in questa vita, egli sia tratto a postulare l'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, e a fare della virtú un mezzo per rendere l'individuo degno, in un altro mondo, della felicità che nella vita terrena gli sfugge. Il « freddo dovere » kantiano (scrisse lo Hegel) è « l'ultimo troncone indigesto che la rivelazione ha lasciato alla ragione e che pesa a questa sullo stomaco »[2]. Per conseguenza l'Etica del Kant, cosí profondamente diversa dall'utilitarismo nella ispirazione e nelle tendenze, pur dava in ultimo la mano all'utilitarismo (per lo meno a quello teologico), perché tornava anch'essa a dichiarare inconcepibile l'obbligazione morale senza l'idea di un Dio che premî e punisca in un'altra vita, e stimava insieme Dio e l'immortalità dell'anima come non altrimenti affermabili se non in forza delle supreme esigenze morali. Al pari dell'utilitarismo, il rigorismo morale astratto si perdeva, dunque, nel mistero.

Addentellati per una Filosofia dell'economia.

IV. Non mancavano, a dir vero, nel pensiero anteriore al Kant le opportunità a svolgere un concetto filosofico dell'utile; ma il Kant le lasciò cadere tutte. Notando solo di passaggio, e senza dar loro soverchia importanza o valore suggestivo, alcune classi di virtú, dall'Etica greca passate nella cristiana, come la fortezza o la prudenza, che erano virtú genericamente economiche e non particolarmente morali; e altresí certi acuti aforismi di psicologi e moralisti (per es.: *Il y a des héros en mal comme en bien*; — *Ce n'est pas assez d'avoir de grandes qualités, il en faut*

---

[1] *Metaph. d. Sitt.*, pp. 22, 23, 246.

[2] *Gesch. d. Phil.*, III, p. 535.

La facoltà appetitiva inferiore.

avoir l'économie; — *La souveraine habilité consiste à bien connaître le prix des choses*, ecc. [1]); — una prima opportunità era offerta da quella facoltà inferiore di appetizione, che la filosofia volfiana accolse dalla tradizione platonica, aristotelica e scolastica[2]. Facoltà parallela alla facoltà inferiore di conoscenza, che la medesima filosofia aveva col Baumgarten tentato di conformare ad oggetto di scienza indipendente, l'*Æsthetica*; il che avrebbe dovuto far volgere il pensiero a un'analoga conformazione della corrispondente facoltà pratica, la quale avrebbe dato origine a una *Œconomica* o *Ethica inferior* (come l'Estetica era stata definita *Gnoseologia inferior*). Ma il Kant rifiutò perfino l'Estetica nuovamente trovata, in quanto scienza di una speciale forma teoretica, scienza dell'intuizione o della fantasia, ponendo invece da una parte un'Estetica trascendentale o dottrina dello spazio e del tempo, e dall'altra una Critica del giudizio o dottrina della finalità e moralità, simboleggiate nella natura[3]; cosicché entrò in grandi impacci quando volle poi stabilire un'analogia tra le forme della ragion pratica e quelle della teoretica[4]. E, pur serbando la partizione della facoltà di appetizione in inferiore e superiore (*untere und obere Begehrungsvermögen*), di quella inferiore, come si è detto, egli non colse mai il vero concetto filosofico.

Il problema della politica e il machiavellismo.

Una seconda opportunità sarebbe potuta sorgere dalle trattazioni dottrinali che, segnatamente dal Machiavelli in poi, erano state rivolte alla politica come attività indipendente dalla morale e che statuivano quei precetti, che abbiamo già qualificati come empirici, della « ra-

---

[1] La Rochefoucauld, *Maximes* (ed. Garnier), nn. 159, 185, 224.

[2] Wolf, *Psych. emp.*, Francof. et Lipsiæ, 1738, §§ 584, 880.

[3] Croce, *Estetica*[5], pp. 302-14.

[4] *Kr. d. prakt. Vern.*, pp. 79, 108.

gion di Stato »; perché, per empirici che questi fossero, proponevano nondimeno il problema dei rapporti tra morale e politica, cioè se codesti due termini potessero mai tenersi immediatamente identici. Il pensiero del Machiavelli in particolare si presentava come un enimma, che tutti si provarono a interpetrare nelle piú varie guise, per lo piú vituperando, talvolta difendendo con sottili ragioni (tra codesti difensori si annovera lo Spinoza[1]), ma con iscarso frutto, non essendosi inteso il valore spirituale della volontà utilitaria, considerata per sé e senza interferenza della ulteriore determinazione morale. Solamente quando s'intravvide in qualche modo quel difficile concetto (De Sanctis), cominciò la vera critica e giustificazione insieme del Machiavelli; come tutte le volte che esso tornò a celarsi, l'opera del segretario fiorentino non si sottrasse alla piú o meno severa condanna del moralismo (Villari)[2]. Il Kant anche lui nello scritto sulla *Pace perpetua* trattò della morale in relazione con la politica, e gli parve che tra le due non fosse possibile dissidio, tranne che non s'intendesse per politica una dottrina di prudenza, una « teoria delle massime per la scelta dei mezzi piú adatti a conseguire gli scopi del proprio vantaggio », ossia « non si negasse del tutto l'esistenza di una morale »[3]: che era una maniera troppo facile di porre e di risolvere il difficile problema.

La dottrina delle passioni.

Una terza opportunità, finalmente, era contenuta nella difesa delle passioni, iniziata dai filosofi del secolo decimosettimo e particolarmente dal Vico. Perché le passioni,

---

[1] *Tract. theol.*, c. IV, § 7.

[2] Cfr. Croce, in De Sanctis, *Scritti varî* (Napoli, 1898), I, pp. xiv-xvi, pref. (e ora nel vol. *Una famiglia di patrioti*, ecc., Bari, 1919, pp. 178-80).

[3] *Zum ewigen Friede*, in *Werke*, ed. Rosenkranz-Schubert, VII, P. I, p. 370.

se in genere sono l'attività stessa volitiva considerata nella sua dialettica, rappresentano poi, rispetto all'universale che la moralità persegue, l'animo rivolto al solo particolare o all'utile. Ciò si vede appunto nel Vico, e meglio ancora nello Hegel, che pone il momento della particolarità o della passione necessario per la concretezza dell'universale. E come pel Vico le passioni compongono l'uomo, che la moralità dirige ma del quale essa non può né deve convellere la natura, e le utilità non possono dirsi per sé prese né buone né cattive (« *utilitates ex se neque turpes neque honestæ, sed earum inæqualitas est turpitudo, æqualitas autem honestas* »[1]); cosí del pari per lo Hegel « la passione, a cagione del suo carattere formale, non è né buona né cattiva, ed esprime soltanto che un soggetto ha collocato in un determinato contenuto tutto l'interesse vivente del suo spirito, dell'ingegno, del carattere, del godimento. Nulla di grande può essere compiuto, né è stato compiuto mai, senza passione; e solamente una moralità morta, e troppo spesso ipocrita, può infierire contro questa forma spirituale. L'universalità del contenuto etico ha nel soggetto il suo elemento attivo; e l'immanenza dell'eticità nel soggetto produce l'interessamento e, col dominare tutta intera la soggettività efficiente, la passione »[2].

Hegel e il concetto dell'utile.

Anche osservava in altro luogo: « La morale non deve fare la disdegnosa verso l'utilità, perché ogni buona azione nel fatto è utile, ossia ha realtà ed effettua qualcosa di buono: una buona azione, che non fosse utile, non sarebbe azione e non avrebbe realtà; e l'inutilità è l'astrattezza e l'irrealtà del bene. Non soltanto si può, ma si deve avere la coscienza dell'utilità: il buono è utile a sapere, e l'utilità non significa altro se non che si ha coscienza della

---

[1] *De uno univ. iuris principio*, § 46.

[2] *Enc.*, § 474, e cfr. altri luoghi cit. di sopra, p. 196.

propria azione. Se questa coscienza fosse biasimevole, sarebbe biasimevole altresí conoscere la bontà della propria azione »[1]. Per tal modo, attraverso la rivendicazione delle passioni, lo Hegel veniva rivendicando l'ufficio dell'utile.

Fichte e l'elaborazione dell'Etica kantiana.

Se il Kant non aveva dato importanza al problema delle passioni né inteso le suggestioni teoretiche che ne provenivano, il Fichte invece, rielaborando la filosofia kantiana, espose il rapporto tra piacere e dovere in modo assai prossimo al vero. All'uomo morale egli faceva precedere l'uomo empirico, che corrisponde per l'appunto a quello che noi diciamo meramente utilitario o economico. E nel grado empirico (il Fichte si domandava), quale sarà la massima da seguire nell'azione? « Non operando nella coscienza empirica altro impulso se non il naturale, che si volge solo al godimento e ha a proprio motivo il piacere, quella massima non potrà essere se non di scegliere ciò che promette il piacere maggiore per intensità ed estensione: che è la massima della propria individuale felicità. La quale, per virtú degli impulsi simpatetici, potrà essere cercata anche nella felicità altrui; ma fine ultimo dell'azione resterà sempre la soddisfazione di quegli impulsi, e il piacere che ne nasce, ossia la felicità propria. L'uomo, in quel primo grado, è nient'altro che un animale intelligente ». Ma se in quel primo grado l'uomo si soffermasse, cadrebbe in colpa; il dovere lo spinge a salire a un grado nel quale sarà libero non solo *formaliter*, ma anche *materialiter*, al grado della moralità[2]. L'importanza di questa dottrina fichtiana sta nel considerare il primo grado non piú come condizione patologica dello spirito o come quella mera conoscenza tecnica di cui parlava il Kant, ma come libertà formale. Ma il Fichte non sembra consa-

---

[1] *Gesch. d. Phil.*, II, pp. 405-6.

[2] *System der Sittenlehre*, p. 180 sgg.; cfr. p. 15.

pevole della fecondità di questo suo pensiero, né certo seppe farlo fruttare.

Il problema dell'utile e della moralità nei pensatori del secolo decimonono.

V. Coi filosofi ora ricordati si esaurisce la genialità inventiva dell'Etica moderna, perché quelli che seguirono riprodussero su per giú le vecchie dottrine. E alcuni, pur accettando la morale kantiana, vollero temperarla e correggerne le esagerazioni: la qual cosa era dato conseguire solo mercé una piú profonda visione speculativa del rapporto tra piacere e bene, utile e morale, ma essi credettero di ottenerla per le spicce col trattare nei loro libri anche del piacere e della felicità, e col porre accanto all'Etica o a lei subordinata un'Eudemonologia (in Italia: Galluppi e Rosmini). Già ai tempi stessi del Kant lo Schiller si era accorto dell'unilateralità kantiana, e l'aveva fatta oggetto di critica e di epigramma; il che non vuol dir che ne avesse veramente e propriamente corretto l'errore. Altri tornarono alle enumerazioni e giustapposizioni dei principî pratici; e lo Schopenhauer collocò accanto all'egoismo la compassione, geminantesi a sua volta in benevolenza e giustizia; e lo Herbart, pur escludendo l'utile, perché, come diceva, « ha un punto di riferimento esterno »[1], distinse cinque idee pratiche, che non tutte sono propriamente morali. Per altro, come inconsapevole affermazione della necessità del principio economico lo studio delle idee pratiche herbartiane non sarebbe privo di qualche insegnamento; e, infatti, la prima di quelle idee, la libertà interiore, consiste nel potere che ha l'uomo di adeguare con le proprie forze il modello che si propone, ed è libertà, ma non ancora libertà morale. « Potersi determinare secondo motivi (dice lo Herbart) è già un segno di salute psichica: determinarsi secondo i migliori motivi è condizione della moralità »[2]. La

[1] *Einleitung*, § 82 (trad. ital., p. 102).

[2] Op. cit., § 128 (trad. ital., p. 172).

seconda delle idee pratiche, quella della perfezione, è la volontà per sé considerata (quasi combinazione delle virtú elleniche della fortezza e della temperanza) e indipendente dai suoi oggetti; nella quale considerazione non può esservi altra differenza tra i varî voleri se non la loro forza, e piú questa è grande, e piú si ammira: al giudizio pratico spiace il debole e piace il forte, anche quando sia ingiusto, iniquo e malvagio, cioè a dispetto di questi demeriti[1]. Il Lotze, seguendo lo Herbart, affermò nella sua Etica che le azioni debbono essere per un verso possibili, energiche, coscienziose, e per l'altro conseguenti, abituali, individuali, e avvertí che le due serie di predicati si applicano indifferentemente alle azioni morali e alle immorali[2]. — Degli utilitarî e intuizionisti postkantiani inglesi e dei loro imitatori francesi, italiani o tedeschi non mette conto parlare, perché quanto è notevole al suo tempo l'apparizione di un Hobbes o di un Hume, di uno Shaftesbury o di un Hutcheson, tanto è scarsa d'interesse quella fuori tempo di un Bentham e di uno Spencer, baloccantisi con l'utile e l'interesse beninteso, e con l'associazione e con l'evoluzione (che si trasformerebbe in utile sociale), e col doppio principio dell'egoismo e dell'altruismo. Lo Stuart Mill (con la sconclusionatezza mentale a lui consueta e che a molti è sembrata acume ed equilibrio) osserva che i piaceri morali differiscono dai sensuali non solo in grado, ma anche in genere e qualità (*in kind*); e che la giustizia è una classe di azioni socialmente utili, che suscitano sentimenti diversi anch'essi da quelli delle altre azioni utili, non solo in grado, ma anche in genere e qualità. Insomma, la Filosofia della pratica nel corso del secolo passato non seppe progredire, e neppure tenersi

---

[1] *Allg. prakt. Phil.*, p. 35.

[2] *Grundzüge der Ethik*, §§ 12, 14.

all'altezza delle dottrine del Fichte e dello Hegel, nelle quali era per lo meno intraveduto il rapporto di primo e secondo grado pratico e si tendeva a conciliare passione ed eticità.

Unione estrinseca dell'Etica e della Scienza economica, dall'antichità al secolo decimonono.

VI. La scienza economica, a cagione del suo carattere empirico-quantitativo, non era atta certamente a riempire la lacuna e a fornire un piú positivo e limpido concetto dell'utile. La congiunzione tra Economia e Filosofia rimase per un pezzo estrinseca, e la Scienza economica entrò nelle trattazioni di Filosofia della pratica come materiale empirico, insieme con l'altro materiale giuridico e sociologico che in quelle si soleva includere. Di siffatto accostamento estrinseco si potrebbe trovare esempio persino in Aristotele, che nell'*Etica nicomachea* somministra, com'è noto, talune nozioni sui concetti di prezzo e di valore. Abbondanti considerazioni sul medesimo argomento si leggono negli scolastici (particolarmente in san Tommaso), i quali trattano sempre nelle loro etiche della *Œconomica* come dottrina del governo della famiglia; e di essa largamente altresí si discorre in quei libri del Sei e Settecento, che presero titolo dal *Diritto naturale*. Questo raccostamento per motivi didascalici e di ordinamento accademico porse occasione ai moralisti inglesi del Settecento di metter bocca nelle cose dell'Economia, e agli economisti di non trascurare i problemi dell'Etica. E l'Hutcheson svolse la scienza economica nella sua *Breve introduzione alla filosofia morale* (1747); e i *Saggi* dell'Hume si aggirarono a volta a volta su argomenti morali e su argomenti economici; e Adamo Smith fu autore non solo della *Ricchezza delle nazioni*, ma anche della *Teoria dei sentimenti morali*, quasi due parti di un sistema compiuto di Filosofia della pratica. L'importanza degli studî economici si era, in quel tempo, resa cosí evidente, che il Buhle ne fu mosso a includerli (crediamo pel primo) nella storia della filosofia,

esponendo a lungo le dottrine dell'Hume, dello Smith, dello Stewart, e facendo merito agli scrittori inglesi di avere ridotto a filosofia quella materia e adoperato un metodo di trattazione, del quale (egli diceva) non c'era esempio nei secoli precedenti [1]. Buon conoscitore degli economisti inglesi, lo Hegel rivolse alcuni importanti paragrafi della sua *Filosofia del diritto*, e della sezione concernente la società civile [2], al «sistema dei bisogni», ossia all'Economia. Il non diminuito, anzi accresciuto culto dell'Economia, e specialmente il dibattuto problema sociale (capitalismo e socialismo), non rimasero senza efficacia sulle trattazioni di Etica del secolo decimonono, nelle quali, (se di rado si trovano intramesse rigorosamente economiche), assai di frequente si discute o si disserta sull'ordinamento della proprietà e della produzione, e sulle relazioni tra la classe operaia e quella capitalistica.

Questioni filosofiche, sorte da una piú intima unione tra le due.

Ma un legame piú intimo tra i due ordini di nozioni non poteva ritrovarsi se non quando nella Scienza economica propriamente detta si fosse introdotto, o meglio fosse stato a lei surrogato, il concetto speculativo dell'attività economica, inquadrata nel sistema dello spirito. Poiché quella scienza prende a trattare delle azioni umane e sembra dare norme sul modo di condursi, in qual rapporto si trova essa mai con l'Etica, che tratta a sua volta delle azioni e dà a sua volta norme? — Codesto problema era, in certo modo, già implicito nell'idea medievale di un *iustum pretium* da porre accanto al prezzo effettivo che si realizza secondo la conoscenza e convenienza di ciascuno; e forma altresí il fondo del dibattito tra il concetto soggettivo e quello oggettivo del valore, ossia tra la considerazione

---

[1] *Gesch. d. neueren Philos.* (1796-1804), sez. IV, cap. 18 (trad. franc., Paris, 1816, V, pp. 432-753).

[2] *Phil. d. Rechts*, § 139 sgg.

puramente economica e un'altra che sia ispirata da esigenze morali; tra il valore che è, e quello che, in certo modo, deve essere. E cominciò a farsi piú sensibile nell'accusa mossa ai grandi economisti inglesi, agli Smith e ai Ricardo, di essere i teorici dell'egoismo: accusa che, raccolta e modificata da altri, venne cangiata in vanto e accettata come designazione dell'ufficio vero e proprio dell'Economia, che sarebbe quello di studiare le azioni umane nel loro esclusivo e astratto aspetto egoistico. Ma poiché l'astrazione non è la realtà piena, quel falso ufficio, assegnato all'Economia, richiamava l'opera pietosa dei medici e degli infermieri; e come infermieri e medici si offersero gli economisti francesi (Blanqui e altri), animati dalla buona intenzione d'insegnare la generosità ai freddi britanni; e, in altro modo, quelli tedeschi, che vollero indurre l'Economia a contrizione e risvegliare in lei la coscienza dei suoi alti doveri verso il genere umano (Knies); per non dire degli economisti cristiani e cattolici, che, frammischiando considerazioni etiche alle economiche, credettero purificare o esorcizzare quella diabolica scienza cresciuta nel mondo moderno. E di rado, tra fautori e avversarî, si ebbe qualche sospetto che gli atti economici, in quanto tali, non sono né egoistici né altruistici, né immorali né morali; e taluno che volle filosofarvi intorno, se la cavò con l'enumerare cinque gruppi di motivi delle azioni umane, quattro egoistici e uno solo morale, che sarebbe la ricerca della soddisfazione della propria coscienza con l'annesso timore del biasimo (Wagner). Dalle mani dei matematici il problema economico venne (soprattutto in Austria) in quelle degli psicologi, che presero a ricercare le simiglianze e differenze tra valori economici e valori etici. Ma sul terreno psicologico (come già si è notato discorrendo delle soluzioni intuizionistiche), piuttosto che risolvere il problema, si dissolve la filosofia. D'altra parte, i matematici, ossia

gli economisti che procedono col metodo quantitativo, affascinati dall'evidenza dei loro procedimenti e non accorgendosi che quella è evidenza vuota, scambio di restringersi alla costruzione dei loro utilissimi schemi accrescono la confusione col mettersi a filosofare in modo stravagante; come si può vedere nel caso di uno tra i piú acuti e dotti economisti contemporanei, il Pareto. Il quale, in un suo recente scritto, espone il metodo della Scienza economica con una filza di proposizioni come queste: « *Il faut faire une opération de séparation.... Cette première opération accomplie, ... il est nécessaire de substituer par abstraction des conceptions simples, au moins rélativement, aux objets réels extrèmement complexes.... Mais la science n'est réellement liée à une abstraction plutôt qu'à une autre.... Pour peu qu'on y trouve un avantage.... Cela ne suffit pas encore: il faut continuer à séparer et à abstraire....* ». E dopo avere a questo modo raccomandato di trattare i fatti senza pietà, mutilandoli, stritolandoli, sostituendovi astrazioni ossia nomi, il Pareto, come se niente fosse, prosegue imperturbato: codeste teorie, « *telles, au moins, que nous les concevons, se séparent des anciennes en ce qu'elles s'attachent aux faits et non aux mots* »! [1]. Ma se i « fatti » sono questi, quali dunque saranno mai le vuote « parole »?

Le teorie del calcolo edonistico: dal Maupertuis allo Hartmann.

VII. Tanto piú urge ben intendere il divario tra la Scienza economica e la Filosofia dell'Economia, tra il procedere quantitativo e quello qualitativo, in quanto, particolarmente dopo la voga presa dagli studî economici, si sono introdotti nei libri dei filosofi il cosiddetto calcolo dei piaceri e il cosiddetto bilancio della vita. Grande efficacia ebbe già per questa parte il libro del Maupertuis, *Essai de philosophie morale* (1749), in cui si forma un bilancio

[1] *L'Économie et la Sociologie au point de vue scientifique*, nella *Rivista di scienza*, I (1907), pp. 293-312.

che conclude col *deficit* nella colonna dei piaceri; e intorno a calcoli e bilanci siffatti lavorarono non pochi filosofi-economisti italiani del medesimo periodo (Ortes, Verri, Briganti, ecc.), giungendo a risultati ora ottimistici ora pessimistici [1]. Anche il Galluppi accettava come buono quel metodo [2]; e non è meraviglia che lo facesse suo il poeta Leopardi, cosí imbevuto della filosofia sensistica del secolo decimottavo. Ma sopra di esso si fondano ancora non solo i triviali sofismi ottimistici degli utilitarî, sí bene anche molti ragionamenti pessimistici cosí dello Schopenhauer come dello Hartmann: affatto inconsapevole quest'ultimo (che tuttavia, per tanti rispetti, si sentiva legato alla tradizione idealistica) di accogliere nel suo sistema un elemento di origine meccanistica e materialistica, inconciliabile col suo professato idealismo.

Per tutte queste ragioni importa contrapporre al concetto (che non è veramente concetto ma astrazione) dell'utile, nel modo ch'è elaborato dalla Scienza economica, il concetto filosofico di esso. E ciò si è qui tentato con la teoria dell'Economia, distinta e insieme unita con l'Etica. Nella quale teoria abbiamo procurato di annodare gli sparsi fili degli aforismi e delle osservazioni sul pregio che è da riconoscere alla volontà come mera volontà, delle dottrine sulla felicità e sul piacere, di quelle sulla facoltà appetitiva inferiore, delle altre sulla politica e sulle arti di prudenza, e sulle passioni intese come lo spirito nella sua particolarità; — di congiungervi l'idea filosofica, che è in fondo alla Scienza economica, di una forma di valore diverso dai valori intellettuali, estetici ed etici, e da non confondere col disvalore etico o egoismo; — e, infine,

---

[1] Si veda M. Losacco, *Le dottrine edonistiche italiane del secolo XVIII* (Napoli, 1902).

[2] Galluppi, *Elementi di filosofia* (Napoli, 1846), II, pp. 265-6, 406 sgg.

di formare, con questi varî fili intrecciati, il legame che finora il rigorismo etico non era riuscito a porre tra sé stesso e la realtà, tra l'universale e l'individuale pratico. Il presente schizzo storico sarà giovato, come speriamo, a dimostrare ulteriormente la necessità della nostra teoria, o almeno del nostro tentativo di risolvere alcune difficoltà finora non risolute, e che sono parse, in ogni tempo, tra le piú ardue della Filosofia morale.

SEZIONE SECONDA

IL PRINCIPIO ETICO

I

CRITICA DELL' ETICA MATERIALE E DI QUELLA FORMALISTICA

È un punto assai dibattuto, se il principio dell' Etica sia formale o materiale: punto difficile per sé stesso, ma fatto piú difficile ancora dell'essere quei termini presi, come spesso suole, in due diversi significati. Sicché coloro che ottengono l'assenso circa la formalità del principio etico, se ne valgono poi per proporre in nome della formalità un'altra tesi, che non ha nulla da vedere con la prima, ed è tanto fallace quanto quella è vera. E poiché il medesimo fanno anche i propugnatori del principio materiale, gli uni come gli altri a volta a volta scoprono il fianco alle reciproche offese. Nel procedere a mettere ordine in questa matassa alquanto arruffata, daremo in primo luogo a quelle due parole il significato che loro tocca piú di solito nella terminologia filosofica, cioè intenderemo per « formale » l'universale, e per « materiale » il contingente; e in questo solo e non in altro significato diciamo che il principio dell' Etica non è materiale, ma formale.

Significato equivoco dei termini « formale » e « materiale ».

Il principio etico come formale (universale), e non materiale (contingente). Utilitarismo dell'etica materiale.

In verità, se questo principio fosse materiale, la moralità sarebbe definita da una determinata azione o da un determinato gruppo di azioni singole. Ma l'atto morale supera il singolo o i gruppi di singoli, che in quanto tali appartengono alla forma meramente economica. Chi ama le cose per le cose (siano quali e quante si vogliano le cose che egli ama, di tale o tale altra specie, una, molte, infinite), non ama ancora l'universale, che è dappertutto e non si esaurisce in nessuna cosa particolare e in nessun numero di esse, immenso che sia. Col porre dunque un principio materiale dell'Etica e col determinare l'universale come un singolo o (che fa il medesimo) come un finto universale, un concetto semplicemente generale, di serie o di gruppo, si ricade nell'utilitarismo, dal quale si credeva di essersi liberati. Vicenda che si ripete in ogni sfera della filosofia, perché sempre, quando il principio formale e universale di quella sfera viene materializzato, si torna alla sfera che le è immediatamente inferiore; e, per esempio, un'Estetica che ponga a suo principio certe particolari forme di arte, e per tal modo sostituisca alla forma la materia, ricade dall'arte nella vita vissuta, che è la condizione che precede l'arte e sulla quale l'arte si era sollevata per intuirla e dominarla. A buona ragione, dunque, l'Etica materiale è stata screditata come eteronoma e utilitaria, pur non essendo tale direttamente né tale professandosi. Essa si professa anzi antiutilitaria, e, per sé considerata, non fa se non additare un determinato oggetto come vero contenuto della moralità; ma l'oggetto cosí determinato, essendo qualcosa di singolo, porta seco una volizione meramente utilitaria, e l'Etica materiale, checché tenti e dica, torna logicamente all'utilitarismo.

Riduzione dell'Etica materiale alla utilitaria

Esclusione di tutti i principî materiali intesi in questo significato.

Rigettato il carattere materiale del principio etico, siamo fatti esenti dall'obbligo di esaminare comparativamente una lunga sequela di concetti finora proposti a volta a

volta come quel principio, e che hanno goduto e godono favore nei trattati scientifici e nel pensiero comune: tutti inficiati di materialità, e perciò tutti del pari inammessibili. Ma giova, a ogni modo, enumerarli e ricordarli per additare in ciascuno il vizio della materialità, e perciò dell'utilitarismo piú o meno latente.

Benevolenza, amore, altruismo, ecc. Dimostrazione del carattere materiale e utilitario di questi concetti.

Un primo gruppo di essi si raccoglie intorno al concetto generale di un'azione che sia indirizzata al bene di individui diversi dall'individuo operante. La moralità, come variamente ma concordamente si dice, è sacrificio di sé, benevolenza, amore, altruismo, compassione, umanitarismo, o addirittura naturalismo alla francescana. che comanda di rispettare, proteggere e amare anche gli animali, creature anch'essi di Dio (frate Lupo, suora Volpe). Formole che tutte, e segnatamente quelle della benevolenza e dell'altruismo, hanno avuto e hanno tanta fortuna, che quasi non par lecito dubitare che determinino nel modo piú compiuto e soddisfacente il principio proprio della morale. Ma, in verità, gli altri in quanto individui non hanno nessun diritto che non abbia anch'io, in quanto individuo: io sono un altro per l'altro e l'altro è un io per sé; e se ciascuno provvedesse al bene degli altri trascurando e conculcando il proprio, il risultato sarebbe perfettamente identico a quello che si avrebbe nel caso in cui ciascuno provvedesse a sé senza curarsi degli altri. La morale richiede il sacrificio di me al fine universale; ma di me nei miei fini meramente individuali, e perciò cosí di me come degli altri: essa non ha nessuna particolare inimicizia contro di me, da volermi sacrificare a vantaggio degli altri. Bisogna essere severi non solo con sé stessi, ma anche con gli altri; esigenti non solo verso sé, ma anche verso gli altri; e, per contrario, benevoli non solo con gli altri, ma anche con sé stessi; compassionevoli non solo per gli altri, ma anche per questo strumento di

lavoro che portiamo in giro con noi, e dal quale talvolta pretendiamo troppo, la nostra povera empirica individualità. La realtà non è né democratica né aristocratica, ma l'una e l'altra cosa insieme; e aborre cosí il privilegio di alcuni sugli altri, come l'eguaglianza per cui ciascuno, in ogni momento, debba valere quanto l'altro. Tutti sono, a volta a volta, padroni e servi: degni di rispetto perché rappresentanti e portatori del bene, degni di castigo e riprensione perché ostacoli e contrasti al bene. La morale considera gl'individui non mai per sé stessi, ma sempre nella loro relazione con l'universale: nel qual aspetto non c'è uomo che non meriti a volta a volta e di essere salvato e di essere soppresso; non c'è animale, o altra creatura qualsiasi, che non debba essere ora favorita nella sua esistenza, ora annullata. Nessun individuo va trattato come fine, ma tutti come mezzi per l'universale morale, dal quale solamente ricevono dignità di fini. Si è scritto pro e contra i diritti degli animali, ma un agnello ha, secondo i casi, il dovere di lasciarsi ammazzare e il diritto di esser lasciato vivere in pace; allo stesso modo che un uomo ha ora il diritto di andare a passeggio con gli amici e cantare serenate sotto le finestre delle belle, ora il dovere d'indossare un'uniforme e recarsi sotto i muri d'una cittadella, dove sarà squarciato dalla mitraglia. L'altruismo è insulso quanto l'egoismo, e si riduce, in fondo, a egoismo; press'a poco come nel caso dell'amore sensuale, il quale giustamente è stato detto « egoismo in due ». Infatti, per quale ragione noi potremmo, in ogni caso e nonostante tutto, sacrificarci agli altri e promuoverne i desiderî? per quale ragione se non pel cieco e irrazionale attaccamento a essi, che ci fa gettare la vita o cadere nell'abiezione per una donna malvagia e furiosamente amata, soffrire ogni tormento e vergogna per un figliuolo indegno, cedere agl'impulsi della simpatia che una qualsiasi altra creatura c'ispira? Questo

cieco e irrazionale attaccamento agli altri è, in fondo, attaccamento a noi stessi, ai nostri nervi, alle nostre fantasie, ai nostri comodi, alle nostre abitudini. È utilità, non moralità; perché la moralità ci vuole pronti a staccarci, quando sia il caso, cosí dagli altri come da noi stessi; a lasciare e moglie e figli e fratelli per seguire il dovere, che tutti li comprende e tutti li trascende. « Tu solo, o ideal, sei vero... »; o, piú esattamente, per mezzo dell'universale e dell'ideale, tutte le cose sono vere; senza l'ideale, non ve n'ha alcuna che non diventi falsa, come non v'ha organismo che, abbandonato dalla vita, non si muti in vile argilla.

Medesima dimostrazione pei concetti di organismo sociale, Stato, interesse della specie, e simili.

Un altro gruppo di principî materiali sembra che oltrepassi gl'individui, perché fa consistere la moralità nell'osservare le cosiddette leggi della natura o le cosiddette istituzioni; e tali son quelli che ripongono la moralità nel servire all'organismo sociale e allo Stato, ovvero all'interesse della Specie e alla Vita intesa come vita animale o prossima all'animalità. Ma, se in tal modo par che si esca dalle cose contingenti, in effetti non se ne esce punto. Perché ciascuno dei mentovati concetti non esprime l'universalità del reale, ma questo o quel gruppo di manifestazioni particolari: la vita che si dice sociale o politica, la tale o tal'altra specie animale, la tale o tal'altra manifestazione vitale. E nessuno di questi fatti può essere moralmente voluto senza determinazioni e restrizioni ed eccezioni. L'uomo morale sacrifica secondo i casi lo Stato alla Chiesa o la Chiesa allo Stato; atrofizza certi organi e sopprime certi abiti di vita pei fini universali, o, come si dice, della civiltà; difende, serba e accresce certe attitudini della specie umana, ma altre lascia cadere o modifica, piegando sempre l'interesse della specie a quello dell'ideale. Se altrimenti facesse, sostituirebbe da capo l'utilità alla moralità: l'affetto immediato per certe cose,

ossia per certe determinazioni singole, all'affetto che per esse si deve avere sempre mediato, cioè mediato dall'universale.

Principî materiali religiosi. Critica di essi.

Né intrinsecamente diverso è un terzo gruppo di principî materiali, chiamati religiosi, che ripongono la moralità nel conformarsi alla volontà di Dio o degli dèi. Dove s'introduce l'ombra del trascendente, si fa il buio; e nel buio si può introdurre di tutto. E, in prima, nient'altro che il buio stesso; e si ha in questo caso per soluzione l'agnosticismo, la consapevole ignoranza: come si è visto nell'utilitarismo teologico e nell'astratto rigidismo etico, che mettono capo, per effetto delle loro contradizioni, all'idea di Dio e al mistero. Ma vi si può introdurre altresí il proprio arbitrio, capriccio e interesse individuale; nel qual caso la religiosità diventa attaccamento a un essere o a un ordine di esseri, individui immaginarî ma individui; e l'attaccamento che loro si porta è amore o timore, simpatia o paura del male che possono recare, e tendenza a evitarlo col propiziarseli mercé preghiere, adulazioni, doni, servigi, culto. I principî religiosi adunque, intesi come principî materiali, si convertono anch'essi in utilitarî, come tutti sanno, e sanno, diremmo, fin troppo; perché, fermando lo sguardo su questo aspetto della religione, obliano sovente di guardarne altri non meno importanti e assai piú nobili.

La formalità come affermazione di mera esigenza logica.

Il principio etico non è espresso adeguatamente né dal concetto altruistico, né da quello delle formazioni naturali e delle istituzioni, né da quello degli dèi; perché tutti codesti sono concetti generali, e talvolta addirittura rappresentazioni individuali, ma non mai concetti universali. E poiché il carattere di universalità gli è indispensabile, e quello di generalità gli è insufficiente, bisogna ripetere che il principio etico dev'essere formale e non materiale. Senonché (e qui si entra nell'altro significato

di questa parola e nel nuovo dibattito annunziato), il principio etico, dichiarato formale, è stato poi ristretto a questo enunciato di vuota universalità; e la formola di esso è sembrata non altra che quella di una legge universale, a cui tutti gli uomini si possano conformare in piena armonia tra loro; del rispetto verso gli esseri nel grado che a ciascuno compete; di ciò che soddisfa le esigenze della ragione e della coscienza; e via dicendo. Ma la formalità, di cui queste e altrettali formole sembrano appagarsi, è troppo poca cosa in confronto della formalità che spiega la sua forza nella polemica contro l'etica materiale; onde, come nel dibattito precedente ci siamo schierati tra gli assertori dell'Etica formale contro la materiale, qui siamo portati a prendere la difesa dell'Etica materiale contro la formale; o, per dir meglio, di un'Etica, che non è materiale, contro un'Etica, che non è davvero formale, salvo che nelle parole di coloro che cosí le battezzano.

Critica di un'Etica formale in questo significato: tautologismo.

Che cosa significa la formalità dell'Etica pei formalisti che ora combattiamo? Nient'altro che questo: che non bisogni indagare quale sia il principio etico, ma starsene paghi a dire che esso, quale che sia, dovrà essere universale. Ma che esso debba essere universale è proposizione che appartiene non già all'Etica, ma alla Logica: carattere di universalità debbono avere i principî di tutte le scienze filosofiche, il principio estetico non meno di quello logico, il principio dell'Economia non meno di quello dell'Etica, l'imperativo categorico utilitario al pari dell'imperativo categorico morale. Di guisa che la tesi della formalità, in quest'altro significato, finisce col porre a capo dell'Etica non il principio etico, ma la semplice esigenza logica del principio etico: come se a capo dell'Estetica, per esempio, si ponesse non il principio estetico formale della Intuizione-espressione, ma un principio estetico formale dell'esigenza di una legge cosí fatta che nessuna

forma di bellezza ne possa restare mai esclusa. E a questo modo, invece di procedere alla costruzione effettiva della scienza, si ripete all'infinito l'affermazione della necessità logica, alla quale quella costruzione dovrà ubbidire; cosicché l'Etica, intesa come in tal guisa formale, meriterebbe piuttosto il nome di Etica tautologica.

Principî tautologici: ideale, sommo bene, dovere, ecc.; e critica di essi.

Oltre le formole alle quali abbiamo accennato dell'imperativo categorico, della legge universale, del rispetto all'essere, del razionale e della coscienza, rientrano tra quelle del tautologismo le altre del sommo bene, del dovere (o del diritto), dell'ideale, del piacere vero, del piacere costante, del piacere spirituale, della dignità personale, della stima di sé, del giusto mezzo, dell'armonia, della proporzione, della giustizia, della perfezione, e simili. Domandare quale sia quel modo di volontà, che produce piacere costante, spirituale, vero; che rende perfetti, ci dà la stima di noi stessi, soddisfa la nostra coscienza; che coglie il giusto mezzo, fa ciò che si deve fare, raggiunge il sommo bene, e via dicendo, val quanto domandare quale sia il modo etico; né la risposta al quesito può essere alcuna di quelle formole, cioè la domanda stessa. E qui conviene notare che anche parecchie di quelle riferibili e riferite da noi all'Etica materiale, sono state adoperate talvolta come formole tautologiche, cioè come simboli e metafore della verità etica da determinare. Gli altri, di cui parla l'altruismo, sono, per chi intende quel concetto in modo profondo, non già gli altri fisicamente distinti da me, ma gli altri in significato ideale, vale a dire il dovere che supera l'io empirico; — Dio, di cui parla l'Etica religiosa, è quell'indeterminato concetto, quell'esigenza logica, che si chiama anche imperativo categorico; — lo Stato o la Vita, cui si fa obbligo di servire, non è tale o tal altro Stato, e tale o tal'altra forma particolare

Significato tautologico di alcune formole, materiali in apparenza.

di vita, ma il simbolo dell'ideale; — la natura da seguire è quella natura, cioè quel principio etico che è in noi, e che la ragione speculativa deve determinare. Anzi per questa via accade molte volte che i principî materiali facciano progresso, cessando di esser tali per diventare tautologici: abbandonando, cioè, un'indebita determinazione, per acquistare la coscienza di una mancanza di determinazione, di una lacuna da riempire.

Conversione dell'Etica tautologica in materiale e utilitaria.

Il male è che il tautologismo torna poi inevitabilmente a quell'indebita determinazione, perché, immaginando di avere ritrovato il principio etico, che non ha ritrovato, e di avere finalmente costruito l'Etica, della quale non ha nemmeno gettate le fondamenta, si accinge a spiegare i fatti morali concreti per mezzo di una forma vuota, e nel vuoto si condensano di nuovo, secondo il solito, i motivi utilitarî. Per quale ragione non dobbiamo violare un deposito affidatoci? Forse perché, come si dice, la legge morale è legge universale? Non basta. Da questa proposizione non si deduce il rispetto pel deposito, perché è parimente pensabile una legge universale secondo la quale in certi casi si rispetti il deposito, e in certi altri no. Anzi, questo è il vero: restituire un deposito affidatoci potrebbe essere alle volte cattiva azione, come sarebbe restituire l'arma, che ci è stata affidata, a chi la richieda per ammazzarsi o per assassinare. Ed ecco come, non sapendo in virtú del principio etico vero dirimere la controversia, e volendo pur dare qualche significato a quella formola vuota, accade di riempirla col solo principio che si possegga, e che è il principio utilitario, e si assegni la ragione del rispetto pel deposito nella convenienza, per esempio, che l'individuo ha di osservare, pel suo stesso vantaggio, il rispetto agl'impegni, senza del quale (si soggiunge) non si concluderebbe piú nessun negozio e il mondo degli affari languirebbe.

In qual significato l'Etica debba essere formale; e in quale altro, materiale.

Per codesto suo ricadere nell'Etica materiale, eteronoma e utilitaria, l'Etica che si chiama formale nel nuovo significato, e che noi abbiamo chiamata disopra tautologica, sarà detta più convenientemente formalistica; perché il formalismo (come si vede anche nell'Estetica e nella Logica) è la caricatura della formalità, e quasi una sorta di materialità. Ma l'Etica formale, genuinamente formale, quella che noi accettiamo e propugniamo, non vuol essere formalistica, cioè malamente materiale ed effettivamente utilitaria; e sarà anzi insiememente materiale, nel significato alto della parola, perché intende dare non la mera condizione logica del principio etico, ma questo principio etico stesso, definendo che cosa sia nella sua particolarità e concretezza la volizione morale.

II

LA FORMA ETICA

COME ATTUAZIONE DELLO SPIRITO IN UNIVERSALE

L'Etica tautologica, e sua connessione con la Filosofia o parziale o discontinua.

Il pensiero, strano a primo aspetto, di un principio etico che sia formale nel significato che non si sappia che cosa precisamente esso sia e come si giustifichi, trova il suo sostegno in due concezioni filosofiche, l'una delle quali si potrebbe chiamare della filosofia parziale, e l'altra della filosofia discontinua. Per la prima, l'uomo è in grado di conoscere della realtà certamente qualcosa, ma non tutto: per mezzo delle categorie percepisce e ordina i dati dell'esperienza, ma si rende conto del limite del suo pensiero e dell'impossibilità di pervenire al cuore del reale, al quale potrà, sí, alla perfine giungere in qualche modo, ma appunto col cuore e non col pensiero. Ciò posto, e tornando al caso dell'Etica, l'uomo ascolta in sé la voce della coscienza, il comando della legge morale; nessun sofisma che egli escogiti vale a farla tacere; ma che cosa sia precisamente quella legge, non può dire: l'idea che gli si affaccia allo spirito, di un ordinamento divino del mondo, potrà essere anch'essa affermata col cuore, non mai col pensiero. La seconda concezione si confonde con la prima presso alcuni espositori che la trattano come semplice filosofia parziale o agnosticismo; pure, a guardare sottilmente, non è del tutto identica. Infatti, essa non dice propriamente

che la ragione della morale sia inconoscibile; ma la reputa inconoscibile nella cerchia dell'Etica, ossia afferma che quella conoscenza esca fuori da questa cerchia. L'Etica stabilisce la legge morale, deduce e ordina sotto di essa i precetti etici, e giudica in forza di essa le singole azioni. Se quella legge poi sia realmente, o quale ne sia propriamente il contenuto universale, l'Etica ignora; e rinvia il problema alla Metafisica, ossia alla Filosofia generale, che a suo modo lo risolve o si presume possa risolverlo o almeno si proverà e riproverà in perpetuo a risolverlo. In questa concezione, dunque, si fa questione di competenza e gerarchia tra pensiero e pensiero, tra filosofia particolare e filosofia generale; laddove, nella prima, si pone senz'altro l'incompetenza assoluta del pensiero.

Rigetto di entrambe queste concezioni.

Ma per noi non sussiste il rischio di urtare nella rete di queste due dottrine filosofiche, perché in tutta la nostra esposizione della Filosofia dello spirito le abbiamo costantemente rigettate entrambe e dimostratane la falsità. Filosofia parziale è concetto contradittorio: il pensiero pensa o tutto o nulla; se avesse un limite, l'avrebbe come pensato, e perciò come superato e non piú limite. Chi ammette qualcosa d'inconoscibile, finisce logicamente col dichiarare tutto inconoscibile, e scivola inevitabilmente nello scetticismo totale. Né meno inconcepibile è l'idea di una filosofia discontinua, divisa in un tutto e nelle sue parti, col tutto fuori delle parti e con le parti fuori del tutto; in guisa che, studiando una parte (l'Etica), il tutto (l'insieme della Filosofia) appaia problematico, e si possa conoscere in qualche modo la parte (l'Etica) senza conoscere già il tutto (l'insieme della Filosofia). Codesto è un falso vedere, proveniente in fondo dalle scienze empiriche, nelle quali è possibile apprendere un ordine di fenomeni indipendentemente dagli altri, e apprendere i fenomeni senza proporsi in modo esplicito, o rinviando ad altra istanza, il problema

filosofico circa la loro realtà e verità. La filosofia è circolo e unità, e ogni punto di essa è intelligibile solamente in relazione con tutti gli altri. La convenienza didascalica di esporre un gruppo di problemi filosofici separandoli dagli altri gruppi, — o anche, se piace ad alcuno quel che a noi non è piaciuto, di dividere l'esposizione in scienze filosofiche particolari e in Filosofia generale (chiamata anche Metafisica), — non ci deve trarre in inganno, quasi che si dividesse realmente l'indivisibile. Con la prima proposizione filosofica che si enuncia, si è enunciata insieme tutta la Filosofia; le altre, che verranno dopo, saranno tutte nient'altro che schiarimenti o svolgimenti della prima.

La forma etica come volizione dell'universale.

E poiché noi non abbiamo mai negato fede al pensiero né spezzata l'unità della Filosofia, non abbiamo a questo punto alcun segreto da rivelare: nemmeno un povero segreto, come gli espositori della filosofia discontinua, i quali fanno sapere in ultimo, solennemente, quello che avevano presupposto fin nelle loro prime parole. Il nostro principio etico formale non è forma vuota, che debba essere solamente ora riempita di contenuto; ma è forma piena, forma in senso filosofico e universale, che è insieme contenuto, cioè contenuto universale. La forma etica non è stata definita da noi, tautologicamente, forma universale, ma volizione dell'universale, con una definizione che era insieme distinzione dalla forma economica, semplice volizione dell'individuale. E se ora ci si domanda che cosa sia l'universale, dobbiamo rispondere che la risposta è stata già data, e che chi non l'ha intesa finora, anzi chi non l'ha intesa da un pezzo, non la intenderà piú mai. L'universale è stato l'oggetto di tutta la nostra Filosofia dello spirito, ed esso abbiamo dovuto tenere sempre dinanzi nello studiare non solo l'attività pratica, ma qualsiasi altra attività dello spirito; cosí come non si può aver l'idea di un ramo di albero senza l'idea del tronco, da cui quello

si diparte e senza del quale non sarebbe ramo d'albero. Quel concetto non è, dunque, un *deus ex machina*, che debba intervenire inatteso sul finire del dramma a chiuderlo frettolosamente; ma è la forza che lo ha animato dalla prima all'ultima scena.

L'universale come lo Spirito (la Realtà, la Libertà, ecc.).

Che cosa è l'universale? Ma è lo Spirito; è la Realtà, in quanto è veramente reale come unità di pensiero e volere; è la Vita, còlta nella sua profondità come quell'unità stessa; è la Libertà, se una realtà cosí concepita è perpetuo svolgimento, creazione, progresso. Fuori dello Spirito, niente è pensabile sotto forma veramente universale; l'Estetica, la Logica, questa stessa Filosofia della pratica, sono tutte dimostrazione e conferma di questa impossibilità. Ogni altro concetto che si proponga, si svela (e si è svelato alla nostra analisi) o finto universale, qualcosa di contingente che è stato astratto e generalizzato, o ipostasi di certi nostri particolari prodotti spirituali, gli schemi della matematica, o nient'altro che il negativo dello Spirito, al quale si conferisce (dapprima per metafora e poi per metafisica) valore di positività.

E l'uomo morale, nel voler l'universale, ossia quel che lo trascende in quanto individuo, si volge allo Spirito, alla Realtà reale, alla Vita vera, alla Libertà. Nella sua concretezza l'universale è universale individualizzato, e l'individuo in tanto è reale in quanto è insieme universale; onde (sotto pena di restare a mezzo, *dimidiatus vir*, cioè di perdersi nel nulla) non può asserire una forma di sé senza asserire l'altra, ma deve porre l'una esplicita e l'altra implicita, per passare a rendere esplicita anche l'altra. Come individuo economico, nel primo attimo, se cosí si può dire, in cui si affaccia alla vita e all'esistenza, egli non può volere se non individualmente: volere la sua propria esistenza individuale. Non vi ha uomo, per morale che si dica, che non cominci cosí: come mai potrebbe superare

e perfino negare la propria vita individuale, se prima non l'avesse affermata, e se a ogni istante non la riaffermasse? Ma colui che si arrestasse all'affermazione dell'individuale, considerando come luogo di riposo quello che è il primo passo di uno svolgimento, entrerebbe in contradizione col profondo sé stesso. Egli deve volere non solo in sé stesso individualizzato, ma insieme quel sé stesso che, essendo in tutti i sé stessi, è il loro comune Padre. Per tal modo, promuove il realizzarsi del Reale, vive la vita piena e fa battere il suo cuore col cuore dell'universo: *cor cordium*.

L'individuo morale ha questa coscienza di lavorare pel Tutto. Ogni piú diversa azione conforme al dovere etico è conforme alla Vita; e sarebbe contraria al dovere e immorale, se invece di promuovere la Vita, la deprimesse e mortificasse. Dove pare che i fatti mostrino il contrario, l'interpetrazione dei fatti è sbagliata, perché toglie a criterio di giudizio una vita che non è quella vita vera alla quale, com'è noto, si serve anche morendo; morendo sia come individuo, sia come gruppo, classe sociale o popolo. E il piú umile che si possa immaginare degli atti morali si risolve in questa volizione: l'anima di un uomo semplice e ignorante, tutto dedito al suo modesto dovere, e quella del filosofo la cui mente accoglie in sé lo Spirito universale, vibrano all'unisono; ciò che questi pensa in quell'istante, l'altro fa, giungendo, anche lui per la sua strada, a quella piena soddisfazione, a quell'atto di vita, a quel fecondo congiungimento col Reale, a cui l'altro si è venuto per diversa via indirizzando. Si potrebbe dire che l'uomo morale è filosofo pratico, e il filosofo operatore teorico.

Gli atti morali come volizioni dello Spirito.

Questo criterio dello Spirito, del Progresso, della Realtà è nella coscienza morale l'intrinseca misura dei nostri atti, come è il fondamento piú o meno consapevole di tutti i no-

stri giudizî morali. Perché celebriamo noi Giordano Bruno, che si lasciò condannare al rogo per asserire la sua filosofia? Forse per la calma con la quale affrontò il supplizio? Ma questa calma è di molti fanatici e altresí di malfattori, e può essere perfino talvolta semplice brama sensuale di autostruggimento, come se ne hanno esempî nella storia, e come un poeta moderno d'Italia ha testé cantato, laudando la bellezza della fiamma e la voluttà del rogo. Il Bruno, nell'accogliere la morte per non rinnegare la sua filosofia, concorse a creare piú larghe forme di civiltà; e perciò egli è non solo vittima, ma anche martire, nel significato etimologico della parola: testimone e attore di una esigenza dello spirito in universale. — Perché approviamo l'uomo caritatevole? Forse perché egli cede alla commozione destatagli dallo spettacolo di una sofferenza? Ma la commozione, presa per sé stessa, non è né morale né immorale, e il cedere al suo impulso, cosí, materialmente, è debolezza, cioè immoralità. L'uomo caritatevole, togliendo via o mitigando una sofferenza, riaccende una vita e riconquista una forza per l'opera comune, alla quale cosí egli come il beneficato debbono servire.

Critica dell'antimoralismo.

Niente sembrerà dunque piú stolto dell'antimoralismo in voga ai giorni nostri, triste risonanza di malsane condizioni sociali e di dottrine unilaterali e malintese (marxismo, nietzschianismo). L'antimoralismo può essere giustificato come polemica contro l'ipocrisia morale e in favore della moralità effettiva contro quella parolaia; ma perde ogni significato e giustificazione quando, gonfiando frasi vuote o combinando proposizioni contradittorie, si argomenta di predicare contro la moralità stessa. Crede esso di celebrare in tal guisa la forza, la salute, la libertà; e vanta invece la servitú alle passioni sbrigliate, l'apparente floridezza del malato e la forza apparente del maniaco. La moralità (non dispaccia agli antimoralisti letterarî), non che fisima da

pedante o consolazione da impotente, è il sangue buono contro il sangue guasto.

Tendenza confusa delle formole tautologiche, materiali, religiose, ecc., verso l'Etica dello Spirito.

Gioverà altresí avvertire che questa verità circa il principio etico inteso come volontà avente per fine l'universale o lo Spirito, è in qualche modo confermata da parecchie delle formole da noi criticate, che erravano solo nel determinarla in particolare; onde poi o confondevano daccapo universale e contingente, o cadevano nel tautologismo. Coloro che pongono a fine della morale la Vita o l'interesse della Specie o la Società o lo Stato, hanno l'occhio, sebbene non riescano a discernerla esattamente, a quella Vita, a quella Specie, a quella Società e a quello Stato ideale, che è lo Spirito in universale. Il medesimo si dica di altre formole, la cui intenzione iniziale è sovente assai migliore di quella che si attua nello svolgimento delle relative dottrine, o il cui svolgimento è, all'inverso, migliore della cattiva intenzione iniziale. Soprattutto quest'ufficio di simbolo etico idealistico, quest'affermazione che l'atto morale è amore e volizione dello Spirito in universale, si osserva nell'Etica religiosa e cristiana, nell'Etica dell'amore e della ricerca ansiosa della presenza divina: cosí misconosciuta e bistrattata oggi, per angusta passione di parte o per manco di finezza mentale, dai volgari razionalisti e intellettualisti, dai cosiddetti liberi pensatori e da simile genía frequentatrice di logge massoniche. Non c'è quasi verità dell'Etica (e abbiamo avuto già occasione di fare altri accenni in proposito), che non si possa esprimere con le parole, che abbiamo apprese da bambini, della religione tradizionale, e che spontanee ci salgono alle labbra come le piú alte, le piú appropriate, le piú belle: parole, di certo, ombrate ancora di mitologia, ma gravi insieme di un contenuto profondamente filosofico. Tra il filosofo idealista e l'uomo religioso c'è, senza dubbio, contrasto assai forte; ma non diverso da quello che si avverte in noi stessi,

L'Etica dello Spirito e l'Etica religiosa.

nella imminenza di una crisi, quando siamo divisi d'animo, e pur vicinissimi alla unità e conciliazione interiore. Se l'uomo religioso non può non vedere nel filosofo il suo avversario, anzi il suo nemico mortale, questi invece vede nell'altro il suo fratello minore, il suo sé stesso di un momento prima. Onde si sentirà sempre con piú stretta affinità legato a una austera, commossa e torbida di fantasmi Etica religiosa, che non a un'Etica superficialmente razionalistica; la quale solo in apparenza è piú filosofica dell'altra, perché se da una parte ha il pregio di riconoscere (sia pure a parole o con psittacismo, come avrebbe detto il Leibniz) i supremi diritti della ragione, li esercita poi assai malamente, tentando di strappare il pensiero dal terreno su cui è germinato, e di privarlo della sua linfa vitale.

III

ANNOTAZIONI STORICHE

Merito singolarissimo di Emanuele Kant è di averla fatta finita con ogni sorta di Etica materiale, dimostrandone l'intimo carattere utilitario: merito che non è cancellato dalle incertezze che restano in altre parti della sua dottrina e che lo fanno impigliare piú volte in quel materialismo ed utilitarismo, che aveva sostanzialmente superati. Sarebbe antistorico giudicare un pensatore dalle contradizioni in cui cade, e su questo fondamento dichiarare fallita e nulla l'opera sua. Errori sono in tutte le opere umane, ed errore è sempre contradizione; ma chi ha occhio di storico scorge dove sia la forza vera di un pensiero, e non nega la luce perché accompagnata, com'è di necessità, dalle ombre. Prima del Kant, vigeva un'Etica o apertamente utilitaria o tale che, pure presentandosi sotto le forme ingannevoli di Etica della simpatia o di Etica religiosa, all'utilitarismo metteva capo in ultima analisi. Il Kant condusse una polemica implacabile non solo contro le forme utilitarie confessate, ma anche contro quelle spurie e larvate, che denominò « Etica materiale ». Anche per questa parte i predecessori di lui sono da cercare nella filosofia tradizionale e di origine cristiana, o, se piace meglio, platonica (un'opposizione dell'Etica materiale contro la for-

Merito dell'Etica kantiana.

I predecessori del Kant.

male si può già scorgere nell'atteggiamento di Aristotele contro Platone). Se i Padri e gli scolastici erano stati divisi circa il rapporto tra leggi morali e arbitrio divino, e molti di essi, particolarmente i mistici, avevano fatto dipendere senz'altro quelle leggi da quell'arbitrio, non erano mancate dottrine che negavano a Dio la potenza di cangiare a suo libito le leggi morali, cioè di negare la sua stessa essenza, non potendo egli giammai essere *supra se*. E con questa dottrina, adottata poi da quasi tutti i filosofi religiosi del Sei e Settecento (Cudworth, Malebranche, Leibniz), l'Etica cristiana si veniva purificando di ogni residuo di arbitrarismo e di utilitarismo. E bisogna, d'altro canto, ripetere che parecchie delle formole « materiali », che avevano corso nelle scuole, s'intendevano sovente in modo ideale, o, come abbiamo detto, simbolico: l'eudemonia aristotelica, verso la quale il Kant si mostra troppo severo, era ben diversa dal piacere e dalla felicità degli edonisti e utilitaristi; la medietà (μεσότης), proposta come carattere distintivo della virtú, sebbene suonasse spesso a vuoto, poteva già quasi considerarsi come tentativo di principio formale; e si dica il medesimo del principio stoico del seguir la natura. Venendo ai predecessori immediati di lui, la *perfectio*, di cui si è già toccato, e che il Kant, dopo qualche esitazione, riduceva alla felicità e rigettava di conseguenza, era, piú che altro, com'egli stesso avvertiva, un « concetto indeterminato ». Ma, checché si giudichi di codeste anticipazioni e precorrimenti, sta di fatto che col Kant fu un punto acquisito che la legge morale non si possa esprimere in nessuna formola nella quale rimangano tracce di elementi rappresentativi e contingenti.

Difetto di quell'Etica: l'agnosticismo.

Il difetto dell'Etica kantiana è il medesimo di tutta la filosofia di lui: l'agnosticismo, che gl'impedisce di superare davvero cosí il fenomeno come la cosa in sé, e lo tira per un verso all'empirismo, e per l'altro a quella metafisica

trascendente, che nessuno con maggior vigore di lui aveva scossa dalle fondamenta. Egli combatteva il concetto del bene o del sommo bene, come principio di Etica; e aveva ragione certamente in quanto intendeva di un « oggetto qualsiasi », di « un bene » come di « una cosa ». Ma ciò non lo liberava dalla necessità di determinare il sommo bene che non si esaurisce in nessun oggetto particolare, ossia di determinare l'universale: quell'universale, che la sua filosofia, impedita dal professato agnosticismo, era impotente a raggiungere. Di qui il suo involontario ritorno all'utilitarismo, che fu mostrato in modo perentorio dallo Hegel, il quale, già nel suo scritto giovanile sul Diritto naturale, notava che il principio pratico del Kant non è un vero e proprio assoluto, ma un assoluto negativo; onde il principio della moralità si converte presso di lui in quello dell'immoralità, perché, potendo ogni fatto essere pensato nella forma dell'universalità, non si sa mai quale fatto debba essere accolto nella legge. Il Kant aveva detto, nel famoso esempio del deposito, che bisogna serbar fede al deposito, altrimenti non ci sarebbero piú depositi[1]. E se non ci fossero piú depositi, in che modo un simile caso importerebbe contradizione alla forma della legge? Sarebbe forse contradizione e assurdo per ragioni materiali; ma queste è già convenuto che non si debbano invocare. Il Kant vuol giustificare la proprietà; ma non riesce se non alla tautologia, che la proprietà, se è proprietà, dev'essere proprietà, aprendo la via all'arbitrio, che si fa a concepire a capriccio come doverose queste o quelle determinazioni contingenti della proprietà. Del pari le massime morali kantiane, nelle determinazioni empiriche che assumono, si contradicono non solo tra loro, ma in sé stesse; onde lo Hegel definí codesta logica e inevitabile degenerazione dell'etica

Critica dell'Hegel e di altri.

---

[1] *Krit. d. prakt Vern.*, pp. 30-1.

kantiana tautologia e formalismo[1]. Ma anche altri pensatori ebbero ad avvertire l'utilitarismo dell'Etica kantiana; e lo Schopenhauer diceva perfino che quella dottrina, risolvendosi nel concetto di reciprocità, non ha altro fondamento che l'egoismo, e protestava contro la teoria kantiana, che bisogni aver compassione degli animali per esercitarsi nella virtú della compassione, stimandola aperto indizio dei sentimenti giudaico-cristiani, dai quali il Kant si lasciava dominare[2]. Le quali osservazioni hanno alcunché di vero, sebbene, per quel che concerne l'atteggiamento verso gli animali, bisogna notare che si trova già nello Spinoza e in altri pensatori, ed è conseguenza dell'Etica materiale e utilitaria; ma che, pel resto, sarebbe assai ingiusto vedere nell'imperativo categorico del Kant nient'altro che l'egoismo, pericolo senza dubbio di quella dottrina, ma non punto suo carattere essenziale.

Kant e il concetto della libertà.

Nondimeno nello stesso Kant, in questo pensatore cosí ricco di contradizioni e di suggestioni, era additato il concetto, che, elaborato, doveva dare all'Etica il suo principio non piú tautologico e formalistico, ma concreto e formale: il concetto della libertà. In virtú di questo concetto il Kant entra nel cuore del reale, e tocca quella regione, che il misticismo e la religione avevano intravista e, solo a tratti, toccata. Come dell'austera concezione etica kantiana, e del suo aborrimento pel materiale e pel mondano, la sorgente è nel Cristianesimo (e nel platonismo), cosí anche l'origine della sua idea morale concreta è da ricercare in sant'Agostino, anzi in san Paolo, nei mistici del medioevo, nei grandi cristiani francesi del Seicento, in quella virtú, di cui il Pascal scriveva che è « *plus haute que celle des*

---

[1] *Ueb. d. wissensch. Behandlungsarten d. Naturrechts*, in *Werke*, I, p. 353; cfr. *Gesch. d. Phil.*, III, p. 533 sgg.

[2] *Grundl. d. Moral*, in *Werke*, ed. cit., III, pp. 538, 542-3.

pharisiens et des plus sages du paganisme » e che sola rende possibile di « *dégager l'âme de l'amour du monde, la retirer de ce qu'elle a de plus cher, la faire mourir à soi même, la porter et l'attacher uniquement et invariablement à Dieu* » [1]. I successori del Kant, e in particolare il Fichte e lo Hegel, chiusero il circolo da lui lasciato aperto, ed escludendo affatto la trascendenza, fecero di Dio la Libertà, e della Libertà la Realtà. Il Fichte, che dalla filosofia teoretica sgombrava il fantasma della cosa in sé, toglieva altresí, nella filosofia della pratica, all'imperativo categorico l'aspetto di *qualitas occulta*, e rischiarava le tenebre di quella regione, atte ad accogliere ogni sorta di superstizioni e immaginazioni, e perciò anche la credenza in una legge morale posta arbitrariamente dalla divinità [2]. Lo Hegel non parla piú di imperativo categorico e di dovere, ma solamente di libertà; e lo spirito libero è (com'egli dice) quello in cui soggetto e oggetto coincidono e si vuole liberamente la libertà.

Fichte ed Hegel.

II. Giunta al suo termine l'età classica della filosofia moderna, e accaduto anche nell'Etica un relativo regresso, il concetto della concretezza e universalità del principio pratico andò smarrito. Senza riparlare degli utilitaristi, dei quali qui non si disputa piú, basti ricordare come o si tornasse ai principî formalistici che lo Hegel criticava nel Kant (tale, per es., il principio dell'Etica rosminiana, del rispetto all'essere, combattuto dal Gioberti), o addirittura a quei principî materiali, che il Kant aveva già esclusi, come è il caso della compassione nello Schopenhauer, delle cinque idee pratiche nello Herbart, dell'amore nel Feuerbach, della benevolenza, idea etica suprema nel

L'Etica nel secolo decimonono.

---

[1] *Lettres prov.*, l. 5.

[2] *Systeme d. Sittenlehre*, pp. 49-51.

Lotze, della morale teologica nel Baader, della vita nel Nietzsche, e simili.

I principî della prima specie trovavano il loro compimento in una concezione religiosa (della quale altresí può dare esempio il Rosmini); e quelli della seconda, quando non si scoprivano utilitarî o tautologici, mostravano un'oscura tendenza verso l'Etica della libertà: il che non è da sconoscere dell'Etica nietzschiana, antiedonistica e antiutilitaria (pur tra la melma e i sassi che il pensiero del Nietzsche trascina seco), e tutta piena del senso della Vita intesa come attività e potenza. Anche l'evoluzionismo positivistico è talora inconsapevole idealismo; e le sue azioni morali, utili all'evoluzione, possono essere interpetrate come quelle che rispondono alla logica dello Spirito in universale. Piú restii degli altri all'interpetrazione idealistica, ma non affatto irriducibili, sono i concetti dei pessimisti (per es., dello Schopenhauer); e stranamente contradittorio è poi quello del semidealista e semipessimista Eduardo Hartmann, che fa consistere la morale nel promovimento della civiltà, onde si possa giungere a sí alta condizione di spirito, che per mezzo di una votazione mondiale si sia in grado di decretare il suicidio universale.

La questione proposta dal Kant, e da lui lasciata aperta: « se l'Etica debba concepirsi formale o materiale », che è stata da noi determinata nell'altra: se l'Etica debba concepirsi astratta o concreta, vuota o piena, tautologica o espressiva — cioè (determinando anche meglio), se l'Etica si possa stabilire prima e fuori del sistema filosofico e conciliare persino con l'asistematica dell'agnosticismo, — non è stata piú intesa nella sua vera natura nemmeno dai neocritici o neokantiani. I quali, o hanno stimato di risolverla con un temperato utilitarismo, uscendo dall'etica kantiana e negando il risultato piú sicuro della critica che questa aveva faticosamente compiuta; ovvero l'hanno agitata fasti-

diosamente, senza mai avanzare di un passo. In verità, il progresso era possibile solo a patto che si costruisse un sistema filosofico, e un sistema non inferiore a quello degli idealisti postkantiani; e ciò sarebbe stato il medesimo che chiedere la morte del neokantismo o neocriticismo, che non pure non tentava di superare i sistemi idealistici, ma disperava della possibilità stessa di un sistema e, in questa disperazione, consigliava e professava un filosofare senza sistema. Possono perciò i neokantiani essere chiamati, come desiderano, seguaci e discendenti del Kant; ma, diremmo, al modo stesso in cui l'ultimo degli Absburgo di Spagna, né imperatore né re né soldato né uomo, poteva essere riconosciuto discendente di Carlo V, uomo soldato re e imperatore, perché aveva anche lui, come il suo grande antenato, il deforme labbro pendente degli Absburgo. I neokantiani, cioè, serbano del Kant non la virtú, ma solo il difetto della sua filosofia.

PARTE TERZA

LE LEGGI

I

LE LEGGI COME PRODOTTI DELL'INDIVIDUO

La legge è un atto volitivo che ha per contenuto una serie o classe di azioni.

Definizione della legge.

Questa definizione esclude anzitutto dal concetto di legge un carattere che di solito è considerato essenziale, la socialità; ossia estende il concetto di legge al caso dell'individuo isolato. Ma perché non accadano equivoci in un punto, com'è questo, importante, sarà bene avvertire che la parola « società » ha due significati, uno empirico e l'altro filosofico, e che, escludendo dal concetto di legge il primo, non s'intende, e non si potrebbe, escludere l'altro. La realtà è unità e molteplicità insieme, e un individuo è concepibile solo in quanto ha di fronte altri individui, e il processo del reale è effettivo in quanto gl'individui sono in relazione. Senza molteplicità non si avrebbe né conoscenza né azione né arte né pensiero né utilità né moralità: un individuo isolato, cioè avulso dalla realtà che lo costituisce e che egli costituisce, sarebbe qualcosa di astratto, epperò di assurdo. Ma assurdo quel concetto non è, quando si adopera con intento polemico contro un concetto falso, e l'individuo viene inteso come isolato non già assolutamente, ma relativamente a certe condizioni contingenti, che a torto si ponevano come essenziali; e qui invece astratto e irreale

Concetto filosofico e concetto empirico di « società ».

sarebbe da dire l'adoperato concetto di società. Perché « società » significa altresí una molteplicità di esseri della medesima specie, dove, com'è chiaro, s'introduce subito un carattere arbitrario, che è il concetto naturalistico di medesimezza di specie. Ma, se anche mancasse questa empirica medesimezza, non per ciò la società, la reale società, mancherebbe. Un uomo potrà non ritrovare tra una moltitudine di uomini i suoi simili, e si condurrà come se quegli altri uomini non esistessero; e nondimeno anche in questo caso vivrà in società con gli esseri che si chiamano naturali o soprannaturali, col suo cane, col suo cavallo, con le piante, con la terra, coi morti e con Dio. Cacciato in solitudine, cioè distaccato dagli altri esseri della sua medesima specie, quelle altre forme di società, ossia la comunione con la realtà, persisteranno sempre e gli daranno modo di proseguire la sua vita di contemplazione, di pensiero, di azione e di moralità. Per intendere lo spirito nella sua universalità, è necessario prescindere dalle contingenze; e la società, in significato empirico, è contingenza, che il concetto d'individuo isolato (isolato da essa e non dalla realtà, dalla *societas hominum* e non dalla *societas entium*) ci aiuta a superare. Donde i grandi servigi che questo concetto ha resi alla Logica, all'Estetica, e segnatamente all'Economica, la quale si è cominciata a svolgere come filosofia solo quando ha trattato i fatti economici come tali che avvengano, prima che nelle cosí dette « società », nell'individuo, formando il concetto di un'economia isolata. Per converso, Economica, Estetica, Etica, tutte le scienze e tutti i problemi filosofici, hanno smarrito la loro vera indole e si sono imbastarditi, quando il grossolano sociologismo ha rituffato nelle contingenze sociali quegli universali, che a gran fatica i filosofi avevano sciolti da esse per pensarli nella loro purità. Dunque, col definire le leggi come formazioni che hanno luogo non solo nelle

società, ma anche nell'individuo isolato, s'intende semplicemente guidare lo sguardo a fermarsi sul concetto della vera società, che è la realtà tutta, e non lasciarlo vagare e confondere in cose accidentali.

Le leggi come prodotto individuale: i programmi della vita individuale.

Non occorrono grandi artificî per escogitare casi d'individui che pongano leggi a sé medesimi, e le eseguano e le cangino, e si assegnino premî e infliggano punizioni; né fa d'uopo chiamare a questo fine il buon Robinson, tante volte incomodato dagli economisti. Senza dover compiere lo sforzo d'immaginarsi gettati sopra un isolotto deserto con solo un sacco di grano e una Bibbia, basta osservare la vita quotidiana, perché gli esempî di legislazione individuale si presentino in folla nei cosiddetti programmi di vita. Chi può vivere senza programmi? Chi non ferma entro sé che egli vorrà tali e tali azioni, e ne eviterà tali e tali altre? Fin dall'adolescenza si comincia a legiferare entro noi stessi a questo modo, e per tutte le altre età della vita prosegue questa interiore produzione di leggi, che è spezzata solamente dalla morte. E si dirà per esempio: — Io dedicherò la mia vita all'agricoltura, e ogni anno, dal giugno al novembre, dimorerò in campagna; ma dal decembre al febbraio tornerò in città e dal marzo al maggio viaggerò per diletto e istruzione. — Programma che si determinerà e specificherà secondo le varie condizioni e possibilità che si prenderanno a considerare, stabilendosi le proprie individuali leggi circa il modo di comportarsi rispetto alla religione, alla famiglia, al matrimonio, agli amici, allo Stato, alla Chiesa, o anche rispetto al tale o tal altro individuo; perché (com'è noto dalle spiegazioni date nella Logica) l'individuo, concepito che sia quasi entità fissa, diventa anch'esso concetto, ossia astrazione, gruppo, serie e classe. E chi ne avesse vaghezza potrebbe agevolmente istituire il raffronto tra i programmi o leggi individuali, e le leggi che si chiamano sociali; e ritroverebbe nell'individuo

statuti fondamentali, leggi, regolamenti, ordinanze, disposizioni transitorie, contratti, leggi singolari, e tutte le altre formazioni legali, che si osservano nella società. In che mai i programmi dell'individuo differiscono dalle leggi della società? Quelle leggi non sono forse programmi, e quei programmi non sono leggi?

Esclusione del carattere di costrizione; e critica di questo concetto.

A questa interrogazione, che formoliamo non per esprimere un dubbio che sia in noi, ma per affermare un fatto che ci sembra irrefragabile e da resistere a qualsiasi contradizione, si può tuttavia rispondere obiettando (ed è obiezione comune) che tra le leggi individuali e le leggi della società e dello Stato intercede una grande differenza: queste sono costrittive, quelle no; e perciò queste sono veramente leggi, quelle restano meri programmi. Ma di codesta obiezione, come qui è ragionata, non possiamo fare caso alcuno; perché, avendo oramai percorso tutta la Filosofia della pratica, generale e speciale, non abbiamo incontrato mai, nell'ámbito del volere e dell'operare, ciò che si chiama «costrizione» (salvo che in significato negativo, come deficienza di volontà e di azione). Nessun'azione può essere mai costretta; ogni azione è libera, perché lo Spirito è libertà: potrà, in un determinato caso, non ritrovarsi l'azione che si era immaginata, ma un'azione costretta è cosa che non s'intende, perché i due termini sono ripugnanti. Il fatto smentisce la nostra affermazione? Guardiamo dunque il fatto direttamente e spregiudicatamente, e, per esser sicuri di non sbagliare, prendiamolo in una forma estrema: per esempio, in quella della legge di un terribilissimo despota, il quale, circondato da sgherri, comandi a una torma di uomini di recargli i loro primogeniti per sacrificarli al dio, nel quale egli fida e che essi discredono. Gli uomini, che ascoltano questa manifestazione di volontà, sono costretti da essa? Quale minaccia può far dir sí a chi vuol dir no? Quella torma di uomini si

ribellerà, prenderà le armi, sbaraglierà le schiere del despota, lo ucciderà o lo ridurrà all'impotenza di nuocere; e la legge non eserciterà, in questa ipotesi, nessun'efficacia costrittiva. Ma anche nell'altra ipotesi, che essi non si ribellino e che, per non rischiare la vita o perché differiscano il ribellarsi a momento più propizio, si pieghino per intanto al volere del despota e consegnino alla morte i loro figliuoli, essi non avranno sofferto nessuna costrizione, ma avranno liberamente voluto: voluto serbare la propria vita a spesa di quella dei figliuoli, o sacrificare alcuni di questi per acquistar tempo e mettersi in grado di ribellarsi con isperanza di vittoria. Cosicché nelle leggi sociali si ha ora l'osservanza ora l'inosservanza della legge; ma l'una e l'altra, liberamente. L'inosservanza potrà esser seguíta da ciò che si chiama pena: cioè il legislatore, che ha imposto una certa classe di azioni, prenderà contro chi non le esegua certi determinati provvedimenti e vorrà un'altra classe di azioni, designata ad agevolare la prima (perché la pena è una nuova condizione di cose, che si pone all'individuo e secondo la quale si cerca d'indurlo a cangiare il suo precedente modo di azione); — ma la pena trova sempre di fronte a sé la libertà dell'individuo. Per evitare la pena o il rinnovarsi dalla pena questi potrà, liberamente, osservare la legge; ma ciò non toglie che potrà anche liberamente ribellarlesi, come nel caso che abbiamo descritto.

Identici caratteri nelle leggi individuali e nelle sociali.

Se nelle leggi individuali manca la coazione, questa parimente manca sempre nelle leggi sociali; e, per contrario, quel che è davvero nelle leggi sociali è del pari nelle osservanze e nelle ribellioni, nei premî e nelle pene delle leggi individuali. Per tornare all'esempio recato di sopra, l'individuo, il quale si è prefisso come programma di fare l'agricoltore, può essere preso a un tratto da un gran desiderio di darsi alla pittura o alla musica, e ciò che prima gli era piaciuto, può ormai dispiacergli: quella

dimestichezza con la terra madre, con le messi e le vendemmie, che gli sorrideva come condizione adatta a lui, come suo vero ideale di vita, gli può tornare fastidiosa e ripugnante. Ma, se egli è uomo serio, se non vuole e disvuole a ogni attimo, se non presenta nella sua cerchia individuale il pieno riscontro di quei popoli che cangiano a mezzo novembre le leggi poste nell'ottobre e passano di riforma in riforma, di rivoluzione in rivoluzione, egli esaminerà la situazione nella quale è posto, e riconoscerà, per esempio, che il desiderio, sortogli nell'animo, è velleità che non risponde alla sua vera vocazione, e determinerà che il primo programma deve rimanere intatto; onde s'impegnerà in lui una lotta tra quel programma e la nuova e ribelle volizione. Potrà accadere, in questo caso, che l'individuo dell'esempio trascuri talvolta il programma tracciato per abbandonarsi alle tentazioni del suo dilettantismo pittorico o musicale; ma poiché ciò accadrà contro la sua legge individuale, e forza deve restare alla legge, l'inosservanza sarà seguita da particolari provvedimenti, come di gettare via pennelli e violino, o d'inibirsi perfino quei momenti di svago in simili dilettazioni che egli prima si concedeva e che ora gli sono diventati pericolosi. In altri termini, in caso d'inosservanza della sua legge l'individuo s'infligge fatiche e astinenze, che debbono dirsi, a pieno titolo, autocastighi. E per passare all'altra ipotesi, analoga a quella che si è contemplata per le leggi sociali, se l'individuo si sentirà invaso da tal furore pittorico o musicale da venire nella persuasione che il primitivo programma, la primitiva sua legge individuale, non rispondeva o non risponde piú alle sue vere e profonde tendenze, egli si ribellerà contro la legge e la distruggerà in sé: proprio allo stesso modo che il popolo, nell'altro esempio, distruggeva la legge del despota, combattendo, imprigionando o ammazzando costui.

I programmi o leggi individuali sono dunque leggi; e poiché questo concetto si estende cosí all'individuo isolato come alla società, il carattere della socialità non è essenziale al concetto di legge. Anzi, per meglio determinare, le sole leggi, che realmente esistano, sono le individuali; onde leggi individuali e leggi sociali non possono porsi come due forme del concetto generale di legge, tranne che individuo e società non vengano presi entrambi in significato empirico e si esca dalla considerazione filosofica. Intendendo l'individuo nel significato filosofico, come lo Spirito concreto e individualizzato, è chiaro che anche le cosí dette leggi sociali si riducono alle individuali, perché per osservare una legge bisogna farla propria, cioè individualizzarla, e per ribellarlesi bisogna espellerla dalla propria personalità, nella quale essa indebitamente tentava di restare o d'introdursi.

Le leggi individuali, come, in ultima analisi, le sole reali.

L'esclusione del carattere di socialità dal concetto di legge sgombra la filosofia da una sequela di problemi e correlative teorie, che avevano a loro presupposto quel preteso carattere. Principale tra essi, la distinzione delle leggi in politiche e giuridiche da un canto, e in meramente sociali dall'altro; e poi delle leggi giuridiche in leggi di diritto pubblico e privato, civile e penale, nazionale e internazionale, in leggi propriamente dette e regolamenti, e cosí via. Se il concetto stesso di leggi sociali è empirico, empiriche saranno altresí tutte le distinzioni e suddistinzioni che ne vengono proposte, e non è possibile difendere una distinzione contro un'altra o correggere quelle finora date e proporne di nuove. Chi tolga in esame una qualsiasi di quelle distinzioni, avverte subito il loro mancamento filosofico. Cosí le leggi giuridiche o politiche sono state distinte dalle meramente sociali, dicendosi che quelle sono coattive e queste convenzionali; laddove la coazione, per le ragioni già esposte, è inconcepibile nelle une non meno

Critica della divisione delle leggi in giuridiche e sociali, e delle sottoclassi di queste. Empiricità di ogni divisione delle leggi.

che nelle altre: che se poi per coazione s'intende la minaccia di una pena, questa si trova nelle leggi meramente sociali non meno che nelle giuridiche. È legge, che si suole chiamare giuridica, che non bisogni falsificare la pubblica moneta: chi la falsifica, corre il rischio di buscarsi alcuni anni di reclusione. È legge, che si suole chiamare sociale, che bisogni rispondere al saluto col saluto: chi non risponde, corre il rischio di essere giudicato uomo malamente educato ed escluso dai circoli della gente per bene. C'è differenza essenziale tra le due sorta di leggi? È stato fatto il tentativo di differenziarle, affermando che le prime sono promulgate da un potere supremo, che ne invigila l'osservanza, e le seconde da circoli particolari d'individui. Ma quel potere supremo non ha certamente sede in un superindividuo, che domini gl'individui, sibbene negli individui stessi; e, se è cosí, tanto esso vale e può, quanto valgono e possono gl'individui che lo formano. Vale a dire, quelle leggi giuridiche sono leggi di una cerchia che viene bensí empiricamente considerata piú stretta e piú forte, ma nella quale esse in tanto si attuano in quanto gl'individui spontaneamente vi si conformano, reputando loro conveniente il conformarvisi. Monarchi, che si tenevano potentissimi, sono stati spesso disingannati dagli avvenimenti, i quali hanno loro praticamente e spiacevolmente dimostrato, che la forza non era già delle loro persone o del loro titolo, ma di un consenso universale, mancato il quale la loro potenza stessa mancava, o si contraeva in un gesto d'impotente comando, assai prossimo al ridicolo. Leggi, che sembrano ottime, restano inapplicabili, perché incontrano la tacita resistenza generale, o, come si dice, non rispondono ai costumi: il che basterebbe a illuminare le menti circa l'unità inscindibile del cosí detto Stato e della cosí detta società. Lo Stato non è entità, ma complesso mobile di svariate relazioni tra individui. Potrà essere comodo

delimitare alla meglio questo complesso ed entificarlo per contrapporlo agli altri complessi: su ciò non cade dubbio, e noi lasciamo ai giuristi l'escogitazione di queste e di altrettali distinzioni, opportune sebbene fittizie, né pensiamo minimamente a condannare come irrazionale l'opera loro. Diciamo soltanto che bisogna non dimenticare che il fittizio è fittizio, e rinunziare a ragionarlo come reale, e astenersi dal riempire volumi e volumi di faticose disquisizioni filosofiche, vuote di effetto, laddove vuote non sono, nella cerchia loro, le distinzioni pratiche, da cui quelle prendono le mosse. Noi che non siamo giuristi ma filosofi, e ai quali perciò è vietato formare e adoperare distinzioni pratiche o empiriche, dobbiamo concepire come leggi, e tutte agguagliare nell'unica categoria della legge, cosí la *Magna charta* inglese, come lo statuto della « Mafia » siciliana o della « Camorra » napoletana; cosí la *Regula monachorum* di san Benedetto, come quella della « brigata spendereccia », che Folgore da San Gemignano e Cene della Chitarra cantarono in sonetti e che Dante ricorda; cosí il diritto canonico e il codice militare, come quel *droit parisien*, che un certo personaggio del Balzac aveva studiato per tre anni nel salottino celeste di una signora e in quello roseo di un'altra, e che, quantunque nessuno ne parli mai, forma (diceva il gran romanziere) « *une haute jurisprudence sociale, qui, bien apprise et bien pratiquée, mène à tout* »[1]. Che piú? Sono leggi persino quelle leggi letterarie e artistiche, in cui si manifesta la volontà di promuovere la produzione di opere le quali abbiano tale o tal altro genere di argomenti e di ordinamento: come sarebbe, per esempio, che i drammi debbano essere divisi in cinque atti o in tre « giornate », e che i romanzi non debbano passare le quattro o cinquecento pa-

[1] Balzac, *Le père Goriot* (ed. Paris, Calman Lévy, 1891), p. 85.

gine in sedicesimo, e che una statua monumentale debba essere nuda o vestita all'eroica. È evidente che, se qualcuno le viola, può essere escluso (come infatti è o era escluso) dalle accademie del « buon gusto »; il che non impedirà che per ciò stesso venga accolto nelle antiaccademie degli scapigliati: proprio come l'essere incorso nelle punizioni che il codice penale commina, è titolo di ammissione in talune società di delinquenti.

Estensione del concetto di legge.

Questi esempî, che abbiamo scelti tra i piú strani e meglio atti a fare scandalo, giovano a mettere bene in chiaro che il concetto di legge, quando si voglia filosofarvi sopra, dev'essere preso in tutta la sua estensione logica. Una curiosa sorta di falso pudore stima contrario alla dignità filosofica l'immischiarsi di certi argomenti, e inclina perciò a restringere arbitrariamente, e di conseguenza a falsare, taluni concetti filosofici. E quello di Legge, in particolare, è avvolto da una tradizione di solennità e reca con sé associazioni, che occorre rimuovere. Altrimenti, non è dato intendere neppure che cosa intrinsecamente siano e come esercitino la loro efficacia quelle non scritte e ferme leggi degli dèi, che Antigone opponeva ai decreti degli uomini; o i detti di Lacedemone, per obbedire ai quali caddero i trecento alle Termopili; o le leggi della patria, che con irresistibile autorità imposero a Socrate di restare in carcere sul punto che altri gli consigliava e agevolava la fuga. La vita si compone di azioni piccine e di azioni grandi, di minimi e di massimi, o meglio di un fitto tessuto di azioni sempre varie; e non è pensiero troppo accorto tagliare quel tessuto in pezzi, e scartarne alcuni come meno belli, per contemplare poi nei soli pezzi prescelti, e cosí ritagliati e sconnessi, il tessuto, che non c'è piú.

II

GLI ELEMENTI COSTITUTIVI DELLE LEGGI

CRITICA DELLE LEGGI PERMISSIVE E DEL DIRITTO NATURALE

Se, dopo aver tolto via le indebite restrizioni e divisioni empiriche del concetto di legge, si riporta l'attenzione sul carattere che si è enunciato come proprio a definirlo, si ha il modo di distinguere le leggi dalle altre formazioni spirituali, con le quali sovente vanno confuse per effetto delle metafore e omonimie solite nel discorso comune. Le leggi, come si è detto, sono atti volitivi, concernenti classi di azioni. Per conseguenza, dove manca o l'elemento volitivo o quello di classe, non può aversi legge: tranne che di nome e per metafora.

Il carattere volitivo e il carattere di classe.

Per la mancanza dell'elemento volitivo non sono leggi le cosí dette leggi della natura o leggi naturalistiche, semplici enunciati di relazioni tra concetti empirici, ossia semplici regole. Si chiama, per esempio, legge naturale, e piú precisamente legge chimica, questa: che il platino si fonde a 1780°; o legge grammaticale quest'altra: che nella lingua greca i nomi maschili della seconda declinazione hanno il genitivo in ου (salvo eccezioni, in questo caso come nell'altro). Ma esse sono leggi press'a poco a quel modo che il re di coppe è re; ed è noto, del resto, dalla storia delle idee, che la denominazione di « legge » fu metaforicamente, per opera degli stoici, trasportata al

Distinzione delle leggi dalle cosí dette «leggi della natura».

dominio della natura dal dominio politico, nel quale era sorta e del quale era propria. E sappiamo già che i concetti empirici e le regole possono rivestire forma letteraria imperativa; onde si dirà: « Se vuoi fondere il platino, riscaldalo a 1780° »; « Se vuoi parlare greco, declina i nomi maschili della seconda con ου al genitivo ». Ma la forma letteraria non cangia nulla alla natura della cosa; e quegli « imperativi » sono « imperativi ipotetici », cioè falsi imperativi, leggi improprie. Fintanto che qualcuno non m'imporrà, o io stesso non m'imporrò, di parlare greco o di aprire un laboratorio chimico dove si fonda il platino, la legge grammaticale e quella chimica rimarranno meri schemi, strumenti di cognizione e non ancora di azione. Il giurisperito, che elabora tipi e regole, non è il legislatore; e quest'ultimo solamente (che ha in una delle sue mani la spada) dà carattere di leggi alle escogitazioni di quello.

Implicazione delle seconde nelle prime.

Vero è che per formare concetti empirici, schemi e regole occorre (come altresí sappiamo) un atto di volontà, e di una volontà che non è quella implicita in ogni atto di pensiero, ma una volontà particolare, che delle rappresentazioni e dei concetti foggia un misto, il quale non è né rappresentazione né concetto, e che, quantunque irrazionale nel puro aspetto teoretico, pur adempie a un suo ufficio nell'economia dello spirito. Ma la legge, nel significato proprio, è un atto volitivo che suppone già compiuto l'atto volitivo onde si foggiano gli pseudoconcetti o concetti di classe: appunto perché essa è volizione, che ha a suo oggetto una classe di oggetti. Non è possibile imporre di parlare secondo le regole della lingua greca o di fondere il platino secondo la regola chimica, prima che queste regole siano state poste. E qui risalta nettissimo il divario tra quei due ordini di formazioni spirituali, che la forma letteraria imperativa, che si dà alle relazioni di classi facendole regole, ottenebra e confonde. Il quale di-

vario si riconosce nei casi concreti a questo segno semplicissimo: che la regola (come già si ebbe occasione di provare) è convertibile in enunciato di classe, e la legge è inconvertibile. « Se vuoi fondere il platino, riscaldalo a 1780° », è una proposizione che vale né piú né meno di quest'altra: « Il platino si fonde a 1780° ». Ma la legge: « In ogni città si apra un laboratorio chimico in cui si fonda il platino », non si può, per isforzi che si facciano, convertire dalla forma imperativa all'indicativa.

Distinzione delle leggi dai principî pratici.

Se alle leggi naturalistiche manca l'elemento volitivo, in altre formazioni spirituali, che anche sono di solito denominate e considerate leggi, c'è bensí l'elemento volitivo, ma non quello di classe, e perciò neanch'esse sono vere leggi. Tale è il caso della « legge economica » e della « legge morale », e, indirettamente, della « legge logica » e di quella « estetica ». La legge morale dice: « Vogli l'universale »; e cioè: « Vogli il buono, l'utile, il vero, il bello ». Dunque essa (considerata nella sua realtà, e non nella sua teoria scientifica nella quale appare come il concetto di sé stessa) è un atto volitivo. Ma quest'atto volitivo ha per oggetto lo spirito stesso, che in tanto è ed esiste in quanto vuole e afferma sé medesimo; ha per oggetto dunque una forma o un universale, laddove le leggi propriamente definite volgono sempre su qualcosa di materiale e insieme di non meramente individuale, su qualcosa di generale: su una classe e non già su un'idea. Le leggi universali (che meglio si direbbero principî) sono lo Spirito o il produttore, le leggi vere e proprie sono un prodotto speciale dello Spirito; epperò le une si dicono leggi a titolo diverso dalle altre.

Le leggi e gli atti singoli.

E per la mancanza dell'elemento di generalità o di classe, non si può chiamare, e nessuno chiama, legge un atto volitivo individuato e singolo. La risoluzione e azione, per la quale io non mi levo in questo momento dalla sedia,

e non vado incontro premuroso all'amico che in mal punto mi viene a interrompere in questo mio lavoro, è atto volitivo, e non già legge; quale sarebbe invece quell'atto volitivo, che formassi entro di me, consistente nel proposito o programma di accogliere seduto e in modo tepido gli amici sempre che vengano a visitarmi nelle ore antimeridiane, per lasciar loro intendere, col mio atto di quella sorta, che essi mi disturbano nel lavoro, e che dovranno astenersi dalle loro visite inopportune, se non vogliono soffrirne la pena, ricevendo dal loro amico un'accoglienza poco premurosa.

Identità delle leggi imperative, proibitive e permissive.

Dal carattere non universale ma generale, non di necessità ma di contingenza, che è da riconoscere al contenuto delle leggi, si ottiene la soluzione di alcune celebri controversie, nelle quali non si era ancora giunti a conclusione soddisfacente o debitamente dimostrata. E in prima è da ricordare quella se siano concepibili o no leggi permissive, e sia accettabile l'antica formola: che la legge *aut iubet aut vetat aut permittit.* Solitamente si ammette che la legge *aut iubet aut vetat*, e che il suo permettere non sia altro in questo caso che la rimozione di un divieto anteriore, ossia l'abrogazione totale o parziale di un'altra legge. Ma, in realtà, la legge, essendo atto volitivo, *iubet* soltanto: il comando è un volere; comandare che in ogni città si apra un laboratorio chimico, significa volere che si apra. E poiché ogni volere è insieme non volere (come ogni affermazione è insieme negazione), ogni comando deve considerarsi come insieme un divieto, e ogni *iubeo* come un *veto* (che poi verbalmente si esprima il volere in forma positiva o negativa, di comando o di divieto, non ha qui importanza alcuna). Per quel che si attiene alle leggi permissive, esse sono inconcepibili accanto alle imperative o proibitive, non già perché nessuna legge mai permetta, ma perché, pel fatto stesso che quelle sono im-

Carattere permissivo di ogni legge, e impermissivo di ogni principio.

perative o proibitive, sono insieme permissive: ogni *iubeo* o *veto* è un *permitto*. I principî, come volizioni universali, non permettono mai, perché niente sfugge al loro comando; ma un singolo atto volitivo, affermando sé stesso, non esclude la possibilità che si affermino altri atti volitivi, anzi infiniti atti, giacché il singolo non esaurisce mai il suo universale. E le leggi sono volizione di classe, ossia prescrivono serie di atti singoli, serie piú o meno ricche, ma sempre invincibilmente limitate; onde una legge lascia sempre non volute (cioè, né comandate né proibite), e di conseguenza permesse, tutte le altre azioni e classi di azioni che possano essere mai oggetto di volontà. E anche se si prendono insieme tutte le leggi che si sono formolate fino a un dato momento, esse, tutte insieme, non esauriscono l'universale; e se si accumulano nuove leggi le une sulle altre e si frazionano e sminuzzano con lena affannosa per raggiungere il totale esaurimento, si otterrà bensí un *progressus in infinitum*, ma non mai l'esaurimento, che è inconseguibile. Vale a dire, fuori della legge o delle leggi permane sempre il permissivo, il lecito, l'indifferente, la facoltà, il diritto, o come altro si chiami il concetto correlativo a quello di comando, divieto o dovere: dualità di termini che esprime la finità della legge, onde, annullata da una nuova legge una determinata facoltà, un determinato lecito, un determinato diritto, reso differenziato un qualcosa prima indifferente, risorgono sempre, dal seno della nuova legge, facoltà, lecito, indifferente, diritto.

Mutevolezza delle leggi.

Un altro carattere che deriva dal contenuto contingente delle leggi è la loro mutabilità. Le leggi sono mutevoli, laddove i principî (leggi di contenuto universale) sono immutevoli, disposti sempre a dare forma a tutte le piú varie materie storiche. Cangiando di continuo le condizioni di fatto, è necessario aggiungere nuove leggi alle antiche, e

correggere e modificare queste o addirittura abolirle. Ciò si vede così nei programmi della vita individuale, come nei programmi che si chiamano leggi sociali o politiche. Ma in quanti modi le leggi cangino, è questione anch'essa che non ci tocca, perché sotto l'aspetto filosofico di modi non ce n'è mai altro che uno solo: la libera volontà, che produce nelle nuove condizioni di fatto la nuova legge. Il cangiamento che si dice « involontario » non può essere se non una formola per indicare certi cangiamenti pur sempre volontarî, che avvengono in modo meno solenne di certi altri, ma nei quali non può mai mancare la solennità dell'umano volere, che celebra sé medesimo. Né il filosofo potrebbe decidere se nel campo pratico sia da porre come concetto fondamentale la conservazione o la rivoluzione; perché ogni conservatore è, per lui, insieme effettivo rivoluzionario in quanto adatta di continuo la legge, che vuol conservare, ai nuovi fatti, e ogni rivoluzionario è insieme conservatore, perché è costretto a muovere da certe leggi, che conserva almeno provvisoriamente, per cangiarne altre e sostituir loro nuove leggi, che egli intende a sua volta conservare. La rivoluzione per la rivoluzione, il culto della Dea Rivoluzione, è cosa insana, che non cessa di esser tale, perché sia stata tentata nella storia, e finisce, come tutti i tentativi insani, col suicidio: la rivoluzione rivoluziona sé medesima e si cangia in reazione. Cosicché, quando si distinguono e contrappongono rivoluzionarî e conservatori, si forma una distinzione empirica, il cui significato è da cercare nelle circostanze storiche determinate che l'hanno fatta formare. Il conte di Cavour era conservatore rispetto a certi problemi e rivoluzionario rispetto a certi altri; tanto che conservatore sembrò ai mazziniani e rivoluzionario ai legittimisti e clericali. Il Robespierre, se era rivoluzionario pei girondini e perfino in ultimo pel neomoderato Danton, appariva conservatore, ne-

Concetti empirici circa i modi del mutamento.

mico del libero svolgimento dei « diritti dell'uomo », agli occhi dello Hébert o dello Chaumette.

Critica del Codice eterno o Diritto naturale.

Contradittorio è altresí il concetto di un codice eterno, di una legislazione-limite o modello, di un diritto universale, razionale o naturale, o come altro lo si è venuto variamente intitolando. Il diritto naturale, la legislazione universale, il codice eterno, che pretende fissare il transeunte, urta contro il principio della mutevolezza delle leggi, che è conseguenza necessaria del carattere contingente e storico del loro contenuto. Se al Diritto naturale si lasciasse fare quel che esso annunzia, se Dio permettesse che gli affari della Realtà fossero amministrati secondo le astratte idee degli scrittori e dei professori, si vedrebbe, con la formazione e applicazione del Codice eterno, arrestarsi di colpo lo Svolgimento, concludersi la Storia, morire la Vita, disfarsi la Realtà.

Il diritto naturale come il diritto nuovo.

Ma questo finimondo non succede, perché, se è possibile dibattersi nella contradizione, è impossibile renderla concreta e attuale: Dio, cioè la Realtà, non permette. E concretamente e attualmente nel cosí detto Diritto naturale si sono avuti a volta a volta due diversi ordini di fatti, che non hanno nulla da vedere con l'annunziato programma. In primo luogo, sotto specie di diritto naturale o razionale si sono presentate talvolta proposte di nuove leggi, che sembravano migliori delle antiche o buone di fronte alle antiche ormai giudicate piú o meno cattive; e queste prendevano aspetto d'innaturali e irrazionali, e le nuove di razionali e naturali. Come i temperamenti erotici e passionali, a ogni loro nuovo innamoramento, non punto ammaestrati dall'esperienza del passato, giurano con piena serietà che il nuovo amore sarà definitivo, costante, eterno; cosí l'uomo nel creare le nuove leggi si abbandona facilmente all'illusione, che quelle non muteranno come le vecchie; e dimentica che le vecchie furono giovani

anch'esse, e al loro bel tempo « contentarono parecchi », per dirla con l'antico canto carnascialesco. Quelle leggi « naturali » sono storiche; quelle leggi « eterne », transitorie, come tutte le altre. Leggi naturali ed eterne sono state proclamate in certi tempi e luoghi la tolleranza religiosa, la libertà del commercio, la proprietà privata, la monarchia costituzionale; e, in altri tempi e luoghi, l'estirpazione degli infedeli, il protezionismo commerciale, il comunismo, la repubblica e l'anarchia.

Il diritto naturale come Filosofia della pratica.

Il secondo ordine di fatti, decorato col nome di diritto naturale, rappresenta il tentativo di superare il contingente e transitorio dei concetti giuridici e raggiungere i principî della filosofia della pratica, eterni bensí e immutevoli, ma non piú leggi, perché puramente formali. I cosiddetti trattati di Diritto naturale sono, in questo caso, nient'altro che trattazioni (talvolta anche pregevoli) di Etica. Che se poi alla trattazione dottrinale dell'Etica viene congiunta in quei trattati una descrittiva pratica, che mette capo a proposte di riforme sociali, giuridiche e politiche, si ottiene un miscuglio dei due ordini di fatti da noi distinti, della filosofia e della casistica. Ma un « diritto naturale » non si trova in nessuna parte, perché logicamente e realmente contradittorio.

Critica dei diritti naturali.

Ai tempi nostri, per l'accresciuto senso storico, le costruzioni del Diritto naturale e del Codice eterno, e i nomi stessi di queste costruzioni, hanno perduto quasi affatto l'antico prestigio. Ma persistono problemi illegittimi, che mettono radice in quel concetto contradittorio, o modi illegittimi nella trattazione di problemi, che pur sono legittimi quando vengano intesi nei loro veri termini. Esempio della prima di queste due specie di sopravvivenze è la teoria dei diritti naturali dell'uomo, con la quale si presume stabilire quali diritti competano all'uomo per natura e quali per contigenze storiche, e si annoverano, per

esempio, tra i primi il diritto alla vita, alla libertà, al lavoro, alla famiglia e via dicendo, e tra i secondi quelli che derivano dalla costituzione di questo o di quel paese o da particolari contratti. Ma all'uomo fuori della società (che vuol dire, in questo caso, fuori della storia), considerato come spirito in astratto, non ispetta diritto alcuno, salvo quello di essere come spirito; e i cataloghi dei diritti naturali o si dimostrano tautologie, con le quali si ripete vanamente che l'uomo in quanto spirito ha il diritto (e insieme il dovere) di svolgersi come tale (e come tale si svolge di necessità, se vive ed è uomo); ovvero sono razionalizzamenti arbitrarî di contingenze storiche, come il diritto al lavoro, che fu la formola quarantottesca degli operai degli *ateliers nationaux* o degli insorti di Lione, e il diritto alla libera proprietà, formola della borghesia contro i legami feudali, e di nuovo ora della stessa borghesia contro il movimento socialistico.

Giusnaturalismo persistente nei giudizî e problemi giuridici.

Esempî della seconda specie di errore si ravvisano nelle dispute circa istituti sociali e politici, che, invece di essere combattuti come irrazionali o difesi come razionali in circostanze storiche date, vengono difesi o combattuti perché conformi o difformi dalla vera idea del diritto o dalla vera idea di quei singoli istituti, e insomma col fare ricorso (come benissimo si suol dire) a ragioni astratte. Un riformatore propugnerà il diritto delle donne al voto amministrativo o politico, sillogizzando che le donne fanno parte dello Stato e hanno interessi generali e particolari da garentire direttamente e non per le interposte persone dei maschi, che talvolta si trovano con esse in contradizione d'interessi; e un conservatore negherà di sana pianta questo ragionamento, dissertando sull'ufficio proprio della donna, la quale per legge di natura sarebbe chiusa nell'ámbito della famiglia. Un riformatore proporrà il divor-

zio come necessario complemento del matrimonio, perché, dove cessa l'accordo degli spiriti, deve cessare ogni altro legame; e un conservatore lo combatterà come contrario all'essenza stessa del matrimonio, e parificante questo al concubinato o al cosiddetto libero amore. E via discorrendo. — Allorché si odono di siffatte argomentazioni e controargomentazioni, si dica pure che il Diritto naturale non è morto. Giacché la questione del voto politico alle donne può essere seria o ridicola, secondo i tempi e i luoghi; e il divorzio, altamente morale o profondamente immorale, secondo i tempi e i luoghi; e solamente l'angustia mentale o l'ignoranza può credere fuori dell'umanità, o viventi e persistenti nell'immoralità, popoli che praticano il divorzio e una o altra delle forme di coniugi che non rispondono ai nostri costumi, e i popoli odierni che negano il voto alle donne, e quelli futuri che loro lo concederanno, se lo concederanno. Ma immorale, irrazionale e innaturale non è neppure la poligamia o il libero concubito, se venne considerato istituzione legittima in certi tempi e luoghi; e neppure, staremmo per dire (quantunque la cosa ripugni al nostro cuore e al nostro stomaco di europei inciviliti), l'antropofagia, perché anche tra gli antropofagi (speriamo che, facendo uno sforzo mentale, si vorrà convenirne) erano uomini che si sentivano nella piú limpida coscienza di sé medesimi onestissimi, e che ciò non ostante mangiavano il loro simile con la stessa tranquillità con cui noi mangiamo un pollo arrosto, senza odio pel pollo, ma sapendo di non poter fare, almeno per ora, altrimenti. Gli accusatori, che inconsapevolmente ragionano in nome di un immaginario diritto razionale, debbono aver dimenticato una paginetta di Cornelio Nepote, che pure avranno tradotta nei loro primi anni di ginnasio, nella quale (giova rileggerla) si dice: « *Expertes literarum Græcarum nihil rectum nisi. quod ipsorum moribus conveniat putabunt.*

Hi, si didicerint non eadem omnibus esse honesta atque turpia, SED OMNIA MAIORUM INSTITUTIS IUDICARI, *non admirabuntur nos in Graiorum virtutibus exponendis mores eorum secutos. Neque enim Cimoni fuit turpe, Atheniensium summo viro, sorom gerermanam habere in matrimonio: quippe quum eius cives eodem uterentur instituto: at id quidem nostris moribus nefas habetur. Laudi in Græcia ducitur adolescentulis quam plurimos habere amatores. Nulla Lacedæmoni tam est nobilis vidua quæ non ad scenam eat mercede conducta.....* »; e via esemplificando [1]. Tanto l'irragionevole scandalizzarsi, e la ragionevole difesa, fatta dal buon senso, della varietà dei costumi, sono cose vecchie.

---

[1] *Vitæ excell. imper.*, pref.

III

IRREALTÀ DELLA LEGGE E REALTÀ DELL'ESECUZIONE
UFFICIO DELLA LEGGE NELLO SPIRITO PRATICO

La legge come volizione astratta e irreale.

La legge, come volizione di una classe di azioni, è volizione di un astratto. Senonché (e ci richiamiamo alle dimostrazioni già date) volere un astratto tanto vale quanto astrattamente volere; e volere astrattamente non è veramente volere, perché si vuole soltanto in concreto, ossia in una situazione determinata e con una sintesi volitiva corrispettiva a quella situazione, e tale che si traduca immediatamente in azione, cioè che sia insieme azione effettiva. Per conseguenza quella volizione, che è la legge, sembra che si debba dire una pretesa volizione: contradittoria, perché priva di situazione unica e determinata; ineffettiva, perché sorgente sul terreno malsicuro di un concetto astratto; volizione, insomma, non voluta; atto volitivo non reale, ma irreale.

Inattuabilità delle leggi, e attuazione dei principî pratici.

E tale essa è realmente. Ciò che realmente si vuole non è già la legge, ma l'atto singolo che si compie, come si dice, sotto la legge, cioè l'esecuzione della legge. La volizione singola è la sola che si effettui: l'esecuzione della legge è la sola, che veramente e realmente si voglia e si operi. Formolata la legge, la vita continua a proporsi incessantemente i suoi sempre nuovi problemi; e questi o

non rientrano nel preveduto dalla legge e si risolvono con gli universali principî pratici (economico ed etico); o vi rientrano, e allora bisogna eseguire la legge, tranne che, beninteso, non si reputi piú conveniente cangiarla o ribellarlesi contro violandola o cercar di operare contro di essa tacitamente, a poco a poco invalidandola.

Ma anche quando ci si trovi nelle situazioni prevedute dalla legge e si operi secondo essa, e, come si dice, si esegua o si applichi la legge, la legge è irreale. Bisogna anche qui stare in guardia contro le parole e le metafore, e considerare direttamente la cosa. E in questa diretta considerazione si vedrà che le situazioni singole in cui si vuole e si opera, non possono esser mai prevedute dalla legge, e perciò non si può operare secondo essa, ed eseguirla o applicarla. Il caso reale è sempre una sorpresa, qualcosa che accade una volta sola, e viene conosciuto, cosí com'è, solamente in quanto accade; e pel fatto nuovo occorre nuova misura, pel nuovo corpo abito nuovo. La misura della legge invece, per essere astratta, oscilla tra l'universale e l'individuale; e non ha la virtú né dell'uno né dell'altro. Attuare la legge? Ma solamente il pedante della vita forma di siffatti propositi, come solo il pedante dell'arte si propone di « applicare » le regole d'arte. Il vero artista segue docile la guida della sua coscienza estetica, come l'uomo pratico l'iniziativa del suo genio pratico. Ciò che si chiama atto singolo, esecuzione ed osservanza della legge, non osserva in realtà la legge, ma il principio pratico ed etico; e l'osserva individualizzandolo. L'uomo, che ha la memoria piena di leggi foggiate da lui o da lui accolte, pervenuto al punto dell'operare, fa una grande riverenza alle signore Leggi, e si conduce di suo capo.

È legge in Italia come in altri paesi che a vent'anni bisogna presentarsi al distretto, e prestare per un certo

Chiarimento esemplificativo.

tempo il servizio militare. Lasciamo da parte il caso possibile che i chiamati a quel servizio si ribellino e, impadronitisi del potere governativo, aboliscano la legge di coscrizione e ristabiliscano quella dell'arrolamento volontario. E lasciamo anche l'altro caso, non al tutto immaginario, in cui i coscritti violino la legge, disertando all'estero o nascondendosi in un sotterraneo come un eroe del padre Bresciani, o, come un buon tolstoiano che applichi il precetto della non resistenza al male, facendosi imprigionare, pur di non toccare armi. E prendiamo invece il caso consueto del pacifico borghese, che si fa guerriero per non andare prigione, o del buon cittadino, che riconosce suo dovere servire la patria. Per le ragioni già dette, è chiaro che costui, nel presentarsi al distretto e al reggimento, ubbidisce non già alla voce (che è mera voce, *flatus vocis*) della Legge, ma alla sua coscienza morale, o semplicemente alla sua coscienza economica. Senonché, come farà egli a osservare la legge, che impone di prestare un servizio militare precisamente cosí e cosí fatto? Ciascun individuo ha il suo temperamento, il suo ingegno, le sue particolari forze fisiche; e ciascuno presterà quel servizio in modo tutto proprio, diverso da quello di un altro. Né già solamente piú o meno bene, ossia osservando piú o meno la legge; ma, proprio, in modo diverso, anche quando tutti l'osservino con pari diligenza e scrupolo. Può sembrare che in un'esercitazione militare tutti compiano lo stesso movimento; ma la realtà è che ciascuno si muove in modo diverso dall'altro: che in una marcia di parata tutti camminino allo stesso modo; ma effettivamente tutti (perfino nell'esercito prussiano) camminano in modo diverso. Guardando all'ingrosso e da lontano, par che ci sia uniformità; guardando da presso, si scorge la difformità. Se si potesse fare l'esperimento di mettere a confronto un reggimento di cinquant'anni prima con uno di cinquant'anni dopo, lasciando

immutati nell'intervallo ordinamenti militari, armi, vesti e ogni altra cosa, balzerebbe subito agli occhi la difformità dell'apparente uniformità: difformità, che sarebbe potenziata dagli accaduti mutamenti nel complesso della vita, nella cultura, nell'educazione morale, nella coscienza politica, nel modo di nutrirsi e di abitare, e via dicendo. Ma l'esperimento è possibile, se non nel tempo, nello spazio, cioè confrontando l'applicazione dei medesimi regolamenti militari presso due popoli diversi. Sembra allora avere innanzi un libro medesimo, scritto in due lingue diverse, che letterariamente (come ci ammonisce l'Estetica) non è piú lo stesso libro, ma due libri diversi: il Giusti tradotto in milanese e il Porta tradotto in fiorentino non sono piú né Porta né Giusti, ma due nuovi poeti.

Le dottrine contro l'utilità delle leggi. Loro insostenibilità.

Questa impossibilità di applicare la legge e d'incorporarla nei fatti, e la necessità di operare caso per caso, secondo le esigenze storiche, è, in fondo, ciò che ha colpito le menti di taluni in varî tempi e luoghi e li ha mossi a concludere né piú né meno che le leggi sono inutili e a richiederne l'abolizione. Se all'azione singola bisogna alla perfine venire, e all'azione del singolo è da rimettere la deliberazione ed esecuzione, a qual pro stringere intorno agli uomini, che debbono operare, bende e legami, che bisogna poi strappare e rompere per operare? a qual pro foggiare con grandi ansie e fatiche strumenti, che all'atto pratico bisogna gettar via per valersi delle nude mani? Per siffatti raziocinî si è vagheggiata talvolta una società senza leggi, in cui tutti facciano la parte propria per l'attrattiva stessa del lavoro, come presso gli Armonici del Fourier e in molte utopie anarchiche. Ovvero si è sospirato il governo assoluto e paterno del buon tempo antico e la genialità di un despota di buon cuore, che, privo degl'impacci delle leggi, sia in grado di fare volta per volta e caso per caso tutto il meglio che il cuore gli detta. O,

per discendere a esempî meno strani e piú attuali, si è proposto che il giudice crei volta per volta la legge, secondo il caso che ha dinanzi: cioè, che cessi di esser giudice (non avendo una legge da applicare e non potendo pronunziare, propriamente, sentenze) per diventare libero definitore di litigi e correttore di costumi; o, per lo meno, che sgombri le finzioni giuridiche e giudichi secondo la realtà singola dei casi. Teorie, senza dubbio, insostenibili, non esclusa l'ultima che ha sembiante temperato; perchè la cosiddetta « finzione giuridica » è intrinseca alla legge, e sussiste anche quando si crede che non vi sia, essendo sempre finzione fare rientrare un caso concreto in una categoria astratta. Ma a codeste errate dottrine malamente si è opposto dai difensori dell'utilità delle leggi, che la legge non ammetta le soluzioni individuali e richieda la rigida osservanza; perché il momento dell'individualità, e dell'inosservanza e violazione, per cosí dire, legittime, sussiste nel fatto ed è intrinseco alla natura della legge. Avversarî e difensori hanno dunque torto del pari, quelli asserendo l'inutilità, questi un'impossibile utilità. E certamente qui, come sotto molte altre dispute di apparenza filosofica, si celano sovente dispute d'indole pratica e politica, nelle quali oltre il torto c'è la ragione, e ragione e torto vi si ripartiscono e s'intrecciano in modo assai vario. Gli avversarî delle leggi sono spesso nient'altro che avversarî delle troppe leggi, o richiedono legittimamente pel giudice ufficio meno pedantesco e meccanico di quel che spesso ora abbia; laddove i sostenitori delle leggi contrastano a rivoluzionarî, che vorrebbero abolire determinate leggi, sulle quali poggia il progresso civile, o mettere in discredito tutte le leggi, facendo entrare la società in un caotico agitamento senza regola e guida. Ma tutto ciò è estraneo al problema filosofico, che solo ora consideriamo.

Ed erroneità delle confutazioni che se ne sono date.

Significati empirici di codeste controversie.

Necessità delle leggi.

Se i difensori dell'utilità delle leggi avessero voluto adoperare contro gli avversarî un argomento di buon senso, di quelli che impongono la conclusione anche quando non la dimostrino a rigore, avrebbero potuto semplicemente far notare la richiesta delle leggi, dell'ordine, della giustizia, dello Stato, che s'innalza da ogni punto della storia umana. — Meglio un cattivo governo, che nessun governo; meglio leggi mediocri ma stabili, che non la caccia frenetica a leggi sempre migliori, con la penosa instabilità che ne consegue! — E, d'altra parte: — Dio ci scampi dai despoti geniali, dai giudici ispirati, dai tribunali che profondono tesori di equità! — Queste sono le voci che risuonano nella Storia. Per la legalità si sono combattute centinaia e centinaia di battaglie e versati fiumi di sangue; per la legalità si affrontano quotidianamente le noie delle liti, e si spiega un'azione energica, che solo agl'intelletti superficiali è lecito considerare come spreco di tempo e di fatiche: laddove nessuna fatica è superflua quando si tutela il proprio diritto, e nessuna è piú santa, perché tutela insieme la maestà offesa della legge, il diritto di tutti. Coloro che raziocinano contro le leggi, possono ben farlo a cuor leggiero, perché le leggi li circondano, li proteggono e li conservano in vita; per poco che le leggi accennassero a cadere tutte, passerebbe loro a un tratto la voglia di raziocinare e ciarlare:

> — in quella guisa che talor, veduto
> da la lupa nel bosco, il pastor suole:
> come spirito e senso abbia perduto,
> gli muoion ne la lingua le parole; —

e correrebbero affannati al rimedio, a ricostituire leggi quali che siano, per potere riacquistare la sicurezza, ritrovare la pace e riprendere la calma: quella calma, che

rende possibile perfino il raziocinio e l'accademica ciarla contro di esse.

Le leggi come preparazione all'azione.

Passando dalla considerazione di buon senso a quella filosofica, è da dire piú direttamente che l'utilità della legge non è già nella sua attuabilità, la quale è cosa impossibile, perché s'attua solo l'atto singolo del singolo, ma in ciò, che per volere ed eseguire l'atto singolo giova di solito cominciar dal rivolgersi al generico, di cui quel singolo è caso singolo: rivolgersi, cioè, alla classe di cui quel singolo è componente. Allo stesso modo, per prendere la mira, si comincia di solito col mirare la regione dove si trova il punto su cui la mira si fisserà. La legge non è volizione reale ed effettuale, anzi è fuor di dubbio volizione imperfetta e contradittoria; ma appunto perciò preparatoria alla volizione sintetica e perfetta. La legge insomma, in quanto volizione di un astratto, non è volizione reale, ma aiuto alla volizione reale; come (per valerci del solito paragone) i ponti e castelletti di legno sono aiuti alla costruzione della casa, e non perché, costrutta la casa, vengano rimossi, sono stati inutili al lavoro che si è compiuto.

Analogia tra lo spirito pratico e il teoretico: leggi pratiche e concetti empirici.

E qui ci si mostra ancora una volta esattissima l'analogia tra la costituzione dello spirito pratico e quella dello spirito teoretico. Anche in quest'ultimo s'incontrano formazioni teoretiche, che non sono tali e che si contradicono in loro stesse, ponendo rappresentazioni che fungono da universali, e universali che sono rappresentativi: formazioni arbitrarie, nelle quali la volontà si fa a comandare a ciò a cui è impossibile comandare, cioè a rappresentazioni e concetti, i quali non seguono ma precedono l'atto volitivo e pratico. Ma noi sappiamo che quei finti concetti, quegli schemi, quelle leggi che non sono leggi, quelle falsità confessate e perciò non false sorreggono la memoria e agevolano il pensiero a orientarsi dinanzi al multiforme spettacolo del mondo, che esso penetra di sé. Non

li pensiamo, ma ci aiutano a pensare; non li immaginiamo, ma ci aiutano a immaginare. Così il filosofo ferma di solito la mente sugli pseudoconcetti, per ascendere di là agli universali; e l'artista anch'esso vi rivolge l'attenzione, per ritrovare sotto di quelli l'individuale e l'intuizione ingenua e viva, ch'egli cerca. I medesimi pseudoconcetti, fatti oggetto di volizione e mutati da schemi in leggi, adempiono analogo ufficio nello spirito pratico, rendendo possibile alla volontà di volere in un certo indirizzo, dove poi s'incontrerà l'azione utile, che è sempre individuata.

Il promovimento dell'ordine nella realtà e nella rappresentazione.

Non meno importante è un altro aspetto dell'analogia. Gli pseudoconcetti non sarebbero possibili, se la realtà non offrisse accanto al dissimile il simile; il quale non è l'universale e necessario, ma il generale, un contingente (per così dire) meno contingente di altri, un variabile relativamente costante. E gli pseudoconcetti sono arbitrarî non perché pongono il simile dov'è il dissimile, ma perché irrigidiscono quel variabile, che è costante solo relativamente, facendone qualcosa di assolutamente costante, e mutano il simile nell'identico. Ora lo spirito pratico, che crea la realtà, ha bisogno di creare non solo il dissimile, ma anche il simile; non solo ciò che dura un attimo, ma anche ciò che dura, press'a poco invariato, un anno o un secolo o un millennio o un millennio di millennî; non solo l'individuo, ma anche la specie; non solo il grand'uomo, ma anche il popolo; non solo le azioni che non ritornano, ma anche quelle che ritornano periodicamente, simili benché non identiche. A questo ufficio adempiono le leggi, le quali costituiscono ciò che si chiama l'ordine sociale, anzi l'ordine cosmico. Ordine, per altro, sempre relativo, e che include in sé l'instabilità: configurazione rettilinea, la quale in realtà, esaminata da vicino, si svela anch'essa curvilinea. Perciò è necessario foggiare le leggi,

ed è insieme necessario violarle, pur osservandole come si può, nell'esecuzione.

Origine del concetto di « piano » o « disegno ».

Quest'ufficio che si è descritto della legge come volizione irreale e nondimeno aiuto e preparazione della volizione reale, sparge luce intorno a un concetto che, nell'esporre il modo di essere e di operare dell'atto volitivo, abbiamo rifiutato: il concetto di piano o disegno o modello, come proprio dell'attività pratica, la quale, per quel che si suol dire, si attuerebbe eseguendo un disegno prestabilito. E noi abbiamo mostrato che il disegno e l'esecuzione del disegno fanno in realtà tutt'uno; e che l'uomo opera mutando a ogni istante disegno, perché muta la realtà, che è la base della sua azione. E come nella Filosofia della pratica in genere, cosí nell'Etica in particolare il concetto di disegno prestabilito non ha luogo, perché se è vero che nell'eticità si distingue l'universale dalla mera azione individuale, è altresí vero che l'universale non esiste in concreto se non incorporato e individuato come la tale o tal'altra singola azione buona. L'universale dell'eticità non è un disegno, e non può esser voluto per sé, fuori di ogni individuazione; al modo stesso che innamorarsi è innamorarsi di un individuo, e non già dell'amore in astratto. Ma quel concetto del disegno proposto all'azione ed eseguito per mezzo dell'azione, sebbene anzi appunto perché erroneamente adoperato nell'Economica e nell'Etica, deve avere il suo significato legittimo in qualche altro ordine di fatti, dal quale deve essere stato attinto: altrimenti non potrebbe nemmeno venire in pensiero, né sarebbe possibile farne poi uso erroneo. Ora questo significato, come s'è veduto, si ritrova nel caso delle leggi: le leggi per l'appunto sono i piani o disegni, che si attuano, o piuttosto che non si attuano, dall'individuo operante.

IV

CONFUSIONE TRA LEGGI E PRINCIPÎ PRATICI

CRITICA DEL LEGALISMO PRATICO E DELLA MORALE GESUITICA

Trasformazione dei principî in leggi pratiche: legalismo.

Niente forse vale a rischiarare la schietta natura delle leggi meglio dell'esame degli errori gravissimi, che si sono introdotti nella Filosofia della pratica per non essersi avvertito il carattere di mero aiuto che è proprio di quelle formazioni mentali, e per essere state confuse le leggi coi principî pratici, concependo questi come leggi e quelle come principî.

Genesi del concetto del praticamente lecito e indifferente.

Noi viviamo costantemente circondati e sorretti da leggi, che sono innumerevoli, quantunque in ogni istante di numero finito. Il Decalogo ancora ci comanda: «Non usare il nome di Dio invano»; «Onora tuo padre e tua madre»; «Non rubare»; «Non ammazzare»; «Non desiderare né la casa né la donna del tuo prossimo, né il servo, né la serva, né il bue, né l'asino, nè cosa alcuna che sia del tuo prossimo»; eccetera. Il decalogo o ecatologo della prudenza c'inculca a sua volta: «Non suscitarti contro troppi nemici»; «Bada alle tue faccende»; «Carezza chi è piú potente di te»; Offendi chi sta per offenderti»; eccetera. E quelle leggi, tante e cosí particolareggiate, inducono facilmente nella falsa credenza, che il loro complesso basti a regolare la nostra azione economica e la nostra vita morale; e che i principî pratici pos-

sano essere sostituiti e pienamente rappresentati da un Decalogo o da un Codice, i quali sarebbero i veri e proprî regolatori della vita umana.

Ma il Decalogo, il Codice, il *Corpus iuris*, ampî e particolari e minuti che si facciano, non sono mai in grado, come sappiamo, di esaurire l'infinità delle azioni che le infinitamente varie situazioni di fatto condizionano. Ogni legge reca con sé, come necessario correlativo, come ombra della sua luce, le azioni indifferenziate, il legalmente indifferente, il lecito, il permissivo, il diritto, la facoltà di fare o non fare. Cosicché, per incoercibile conseguenza, concepiti i principî pratici come sequela o complesso di leggi, bisogna passare a porre altresí il concetto del praticamente indifferente, mutando il lecito da legale in pratico.

Conseguenze di esso: l'arbitrarismo.

Ora ecco che cosa accade. A ogni attimo della vita ci troviamo dinanzi situazioni di fatto alle quali o le leggi che possediamo non si applicano punto, o si applicano solo nel modo approssimativo che si è veduto: a ogni attimo della vita ci troviamo senza la guida della legge, dinanzi all'indifferenziato e indifferente. L'uomo pratico sa o sente bene che le leggi sono semplice aiuto ed esercitazione provvisoria, che non danno l'azione; e sa e sente che egli deve, caso per caso, affrontare la situazione di fatto, percepirla nella sua originalità, e originalmente produrre l'azione sua propria. Ma l'uomo, che ha accolto la concezione legalitaria dell'attività pratica e ha abbandonato i principî pratici come inutili o li ha giudicati inesistenti, ora che si trova abbandonato anche dalle leggi in cui aveva troppo fidato, non ha altra guida alla quale rivolgersi se non il proprio arbitrio: l'arbitrio, che non è guida, ma mancanza di guida; non azione ma inazione, ossia azione contradittoria; non attività, ma passività; non prudenza e bene, ma imprudenza e male.

Cosí la concezione legalitaria dei principî pratici tende a produrre né piú né meno che la morte della pratica, con l'insediare al luogo dell'attività la passività, al luogo del bene il male; e, proponendosi di fissare e determinare con esattezza il vero concetto della libertà, raggiunge proprio il suo contrario: l'arbitrio.

Legalismo etico come semplice caso particolare di quello pratico.

È opportuno avvertire qui che il legalismo morale, il solo che abbia finora richiamato l'attenzione dei critici, non è se non un caso particolare del generale legalismo pratico; e dell'essersi veduto il caso particolare e non quello generale, la cagione è da riporre nel disconoscimento, consueto presso i filosofi, della forma economica nella sua autonomia. Ma già negli esempî da noi prescelti si fa palese che il legalismo è errore che abbraccia cosí l'Economica come l'Etica, perché introduce nell'una come nell'altra l'assurdo filosofico del praticamente indifferente. Anche un uomo privo di coscienza morale, o che per un momento ne sia privo, se concepisce la guida del suo operare utilitario in forma di leggi, perde la bussola del suo utilitarismo e cade nell'arbitrio, che è la rovina della sua stessa individualità. Se (per ripigliare il solito esempio) mi prefiggo come legge igienica di non bere vino, e mi accade poi di trovarmi in un dato momento in tali condizioni fisiologiche che un bicchiere di vino può riaccelerare i battiti del cuore e ridarmi la forza di cui ho bisogno; ed io, per fede cieca nella legge stabilita, dimentico che quella legge è condizionata e non già assoluta, e che sola legge assoluta è il fare, nel momento dato, ciò che in quel momento è utile; — è chiaro che, cosí ragionando e operando, sostituisco alla prudenza la superstizione, epperò l'arbitrio, e cagiono il mio danno.

Critica del praticamente indifferente.

Contro il moralmente e il praticamente indifferente bisogna tener saldo che esso è concetto affatto estraneo all'Etica e all'Economica, e, sempre che penetra in esse,

sottilmente corruttore. Nell'Economica e nell'Etica, nel campo pratico vero e proprio, non c'è facoltà che non sia insieme obbligo, non c'è diritto che non sia insieme dovere, non c'è lecito che non sia vietato, né permesso che non si muti in comando. Πάντα ἔξεστιν, ἀλλ'οὐ πάντα συμφέρει, diceva con oscure e suggestive parole, su cui tanto si è arzigogolato, san Paolo[1]: — « tutto ci è lecito, ma niente ci facciamo lecito », — dobbiamo dire noi, chiarendo; tutto può e dev'essere spiritualmente elaborato dalla volontà e ricevere la forma della libertà. Ma, per distruggere nelle sue radici quel concetto parassitario, bisogna attingere quel punto in cui si trova l'altro concetto del legalismo pratico; e dimostrare, come si è fatto, la genesi di esso nella confusione tra principî e leggi.

Contese di rigoristi e lassisti, e loro comune errore.

Invano i rigoristi, avvedendosi del pericolo e della rovina verso cui scivola per tal modo la teoria dell'Etica, si sono dibattuti contro i teorici del moralmente indifferente o lassisti. Fintanto che gli uni e gli altri non lasciavano il terreno legalitario, gli uni avevano ragione contro gli altri; e tutti poi, alla pari, avevano torto, farisei e sadducei, giansenisti e molinisti. I rigoristi si aggrappavano disperatamente alla legge, e non ammettevano che essa potesse essere dubbia e dare luogo al moralmente indifferente: la legge era certa. Ma, in verità, la legge non è mai né dubbia né certa: aggirandosi su concetti empirici, essa non delimita mai nulla con esattezza, epperò non è certa; avendo per oggetto non già l'azione concreta, ma solo una preparazione a questa, non si propone di delimitare l'indelimitabile, epperò non è neanche incerta o dubbia: sta di qua o di là da siffatte categorie. Cosicché i rigoristi si ritrovavano anch'essi dinanzi il moralmente indifferente, e non avevano modo di vincerlo. Potevano con-

[1] *Cor.*, I, 10, 23.

sigliare di risolversi per l'azione piú penosa e ripugnante, di contrariarsi, di tormentarsi; ma anche codesta era una maniera di arbitrio e di male. D'altro canto, i lassisti potevano allargare a lor piacere il campo del moralmente indifferente, mettendo in luce le dubbiezze della legge, cioè la sua impotenza come principio pratico; ma poichè non riconoscevano alcun principio pratico fuori della forma della legge, a questa dovevano in qualche modo ricorrere per ottenere un punto di orientamento nella guida della vita. E, non potendo trovarlo nella legge per sé stessa, riconosciuta dubbia, dovevano riporlo nell'autorità degli interpetri; e, quando queste autorità discordavano, nel calcolo delle autorità (per l'appunto come nella legge di citazione di Teodosio II si usava pei giuristi romani); e poiché due o tre o quattro o cento autorità, quando sono incerte, non valgono piú di una parimente incerta, doveva, alla fine, bastare a essi un'autorità qualsiasi per giustificare un'azione. Il probabilismo, non che contradizione del legalismo, ne è logica conseguenza. Ridotti che si sia all'autorità, perché l'una dovrebbe valere piú dell'altra quando sono in gara quelle di persone stimabili e fededegne? Perché dare la precedenza a Papiniano su Paolo o su Ulpiano? Se il Villalobos è d'avviso che un prete, il quale abbia commesso peccato mortale, non possa in quello stesso giorno dir messa, il Sanchez, invece, opina che può: perchè dunque un prete, il quale si trovi nel caso, dovrebbe seguire il Villalobos anziché il Sanchez? È vero che, risolvendosi alla cieca tra il Sanchez e il Villalobos, egli si dà in preda all'arbitrio; ma arbitrio e legalismo sono indissolubili, e, piú egli si sforza di liberarsi dal laccio, piú questo gli si stringe addosso.

La morale gesuitica come dottrina della frode alla legge morale.

Il legalismo pratico porge appicco altresí a una teoria di pessima fama, che denomineremo della morale gesuitica, non perché sia propria del gesuitismo o del cattolicesimo, ma per doveroso omaggio verso la piú cospicua,

e anche letterariamente piú celebre manifestazione storica che se ne sia avuta finora. La teoria della morale gesuitica è quella che ammette che si possa, razionalmente, frodare la legge etica.

Concetto della frode legale.

Che si frodi o si eluda la legge è cosa di tutti i giorni e, per sé presa, né morale né immorale, essendo un espediente come un altro di lotta sociale e, di piú, in certi casi, di buona guerra e frode soltanto di nome. Una legge, che si reputi iniqua, dev'essere combattuta a viso aperto; ma se l'impositore della legge iniqua, o colui che vuol profittarne, ha commesso un errore nella formolazione pel quale la legge può venire interpetrata in modo da diventare buona o, almeno, scemare d'iniquità, è ben naturale che l'avversario profitti di quell'errore: non foss'altro per iscreditare la legge come vaga ed equivoca, e costringere la società a rimetterla in discussione. Quando si tratta di salvare la vita del nobile Antonio, e si ha innanzi uno Shylock, chi non plaude alla frode di Porzia? E se il *ferox animus* di Shylock ha pur trovato lodatori, come simbolo della tenacia onde bisogna far rispettare il proprio diritto quale che sia, Porzia ne troverà sempre anche lei, e tra i migliori, come gentile immagine simbolica della ribellione ingegnosa alla legge ingiusta.

Assurdità della frode verso sé stessi e verso la coscienza morale.

Ma ciò che è affatto irrazionale, e nondimeno sembra ammesso dalla morale gesuitica, è la frode verso sé stessi, e, in questo caso, verso la propria coscienza morale. Frodare la propria coscienza, ribellarlesi contro con la violenza o con l'artifizio, è invero contradizione, arbitrio, male. Accade di certo che talora ci sforziamo di far tacere, come si dice, l'interna voce ammonitrice, il demone socratico o l'angelo custode. E accade nel campo utilitario non meno che in quello morale; quando, per es., ci abbandoniamo a un diletto che sappiamo nocivo, e che come tale ci siamo proposti di schivare, e che poi, a furia d'ar-

zigogoli, tentiamo di persuadere a noi stessi che sia diverso da quello che abbiamo riconosciuto nocivo. Tentiamo, ma non vi riusciamo mai per davvero; possiamo offuscare per un istante la nostra coscienza, ma abbuiarla del tutto e durevolmente non già: quello stesso sforzo rianima la luce, che si voleva spegnere.

La morale gesuitica, non ispiegabile col mero legalismo.

Né, d'altro canto, quella tendenza della morale gesuitica può derivare dal mero legalismo etico, perché il legalismo genera le contradizioni che abbiamo già messe in mostra, suscita il moralmente indifferente e insieme lo sopprime, e, quando l'ha soppresso, lo suscita da capo per sopprimerlo di nuovo, e così via all'infinito, in affannoso e sterile fare e disfare. Ma non mai esso faculta la frode; non mai in forza del mero legalismo sarà giustificato di fingere a sé stessi, quando si vuole una determinata azione, cioè si ha una determinata intenzione, di volere invece un'altra azione e di avere altra intenzione, o, come si dice, di dirigere l'intenzione: l'intenzione è quella che è, e non si lascia dirigere a libito. Non mai sarà giustificato attenersi alla parola della legge morale, col consapevole proposito di violarne lo spirito.

La morale gesuitica, in quanto congiungimento del legalismo con l'utilitarismo teologico.

La tendenza della morale gesuitica si rischiara e si fa trasparente innanzi all'intelletto solamente quando si pensi a un congiungimento tra il legalismo pratico e l'utilitarismo teologico; ossia quando non solo si concepisca la morale come sequela o complesso di determinazioni legislative, ma anche si reputino codeste leggi nient'altro che prodotto dell'arbitrio di un Dio. Come tali, esse non sono per sé morali e non vengono osservate per intrinseca necessità razionale, ma solamente come il minor male, pel timore del peggio o per la speranza di un vantaggio futuro. Tra l'uomo e Dio legislatore c'è, in quel caso, lotta sorda: lotta tra un debole e un prepotente, nella quale la forza del debole è riposta nell'ingegnosità, la sua tat-

tica nella frode. Di qui il concetto dominante della morale gesuitica: guadagnare quanto piú si può sulle leggi morali o divine, fare il meno possibile di quel che esse comandano; e, chiamati poi a rendere conto della propria azione al tribunale della confessione o nel giudizio universale, sottilizzare sulla legge interpetrandola in modo che ciò che si è fatto risulti appartenere al campo del lecito e permissivo. Dio vieta all'uomo di ammazzare l'uomo; ma intende vietare ciò anche quando il motivo della uccisione sia la gloria stessa di Dio? quando colui che uccide operi come la mano stessa di Dio? Senza dubbio, no; onde sarà lecito al gesuita ammazzare o far ammazzare l'avversario giansenista, il quale, scoprendo le magagne della santa Compagnia che è esercito di Dio sulla terra, danneggia gl'interessi divini: quell'uccisione è, non solo lecita, ma doverosa. E se poi si volesse ammazzare l'avversario non per zelo di gloria divina, ma pel danno che reca agli interessi personali e immorali del gesuita? Anche codesto è permesso, purché, nell'ammazzarlo, sebbene animati da odio personale, si distolga lo sguardo dal motivo reale e si diriga l'intenzione alla gloria divina, e col fine si giustifichi il mezzo.

Distinzione tra dottrina e pratica gesuitiche.

Tale il mostruoso prodotto logico nato dal connubio tra la dottrina legalitaria e l'utilitarismo teologico; tale l'essenza della morale gesuitica *horrendi carminis*, oggetto di universale orrore e ribrezzo. E lo chiamiamo prodotto logico (o illogico), perché anche qui vogliamo mettere bene in chiaro che ci atteniamo unicamente alle teorie e solo di esse facciamo la critica. Nell'atto pratico, la morale gesuitica era sovente migliore di quel che suonasse nella teoria: perfino il padre Caramuel — colui che si propose la questione circa il diritto che il gesuita avesse ad ammazzare i giansenisti, — doveva essere, in fondo, un brav'uomo; perché, giunto col frodare la legge mo-

rale presso alla conclusione affermativa del suo quesito, fu vinto da pietà e frodò la sua frode, concludendo negativamente, che i giansenisti « *occidi non possunt quia nocere non potuerunt* », perché (egli diceva) sono poveri diavoli, incapaci di offuscare il glorioso fulgore della Compagnia, come il gufo non vela la luce del sole [1]. E sant'Alfonso dei Liguori, il quale ai nostri giorni suole essere ricordato in esempio di quella lurida morale, nell'accingersi a rimescolare le brutture della casistica intorno al sesto e nono comandamento provava tutta la ripugnanza del galantuomo e del gentiluomo ch'egli era, di fronte a quel cómpito che il modo tradizionale di esporre l'Etica gl'imponeva: come si scorge dalle sue proteste, esclamazioni ed esortazioni: « *Nunc ægre materiam illam tractandam aggredimur, cuius vel solum nomen hominum mentes inficit. Det mihi veniam, quæso, castus lector..... Utinam brevius aut obscurius explicare me potuissem!..... Oro studiosos..... ut..... eo tempore sæpius mentem ad Deum elevent et Virgini immaculatæ se commendent, ne dum aliorum animas Deo student acquirere, ipsi suarum detrimentum patiantur* » [2]. Se il gesuitismo fu corruttela morale, ciò non tanto si deve alle sue teorie quanto piuttosto alla educazione che praticava, deprimente, servile, diretta a mortificare le forze della volontà e dell'intelligenza per ridurre l'uomo come *senis baculus*, strumento docile e passivo in mano altrui; e alla confusione che non solo serbava ma accresceva nelle coscienze circa i motivi reali delle azioni, con l'assopire la forza volitiva etica mercé sofismi e allettamenti di devozioni *aisées à pratiquer*, con le quali si dischiudevano le porte del Paradiso, e di *chémins de velours*, onde, con ogni soavità, si saliva al Cielo. I rigoristi e i

---

[1] Pascal, *Prov.*, l. 7.

[2] *Theol. moralis*[7], Bassano, 1778, I, p. 168.

lassisti, filosoficamente, si valgono; ma sta nel fatto che i rigoristi furono di solito animi energici ed austeri, che ebbero forte sentimento del carattere genuino della morale; nel che per contro i lassisti sovente mancarono e peccarono. D'altra parte, e per rendere giustizia a tutti, anche i lassisti ebbero qualche merito, e anch'essi intravvidero una verità, col volgere lo sguardo alle complicazioni della realtà e del vivere umano e con l'asserire inconsapevolmente nelle loro storte dottrine il bisogno di un'Etica che si comportasse in modo meno astratto e riuscisse meno disarmonica verso la realtà della vita.

V

L'ATTIVITÀ GIURIDICA
COME ATTIVITÀ GENERICAMENTE PRATICA (ECONOMICA)

L'attività legislatrice come genericamente pratica.

La volontà che vuole classi di azioni, l'attività che pone leggi, e che ormai possiamo denominare, senza dar luogo a equivoci, attività legislatrice, è o morale o meramente economica, e di conseguenza si dialettizza come morale o immorale, economica o antieconomica. Vero è, come si è avvertito, che quella volontà è volontà astratta e indeterminata; ma ciò non toglie che essa possa e debba essere o morale o meramente economica: cioè, astrattamente morale e astrattamente economica, e astrattamente immorale e antieconomica. Un programma di azione sarà concepito, come si suol dire, saggiamente o stoltamente, a buon fine o cattivo fine, per mere ragioni di utilità o per vivo desiderio di bene. Il legislatore è uomo volitivo e, come tale, giudicabile cosí utilitariamente come moralmente; le leggi, che sono il suo prodotto volitivo, come utili o dannose, buone o cattive. Giudizio, senza dubbio, anch'esso astratto; perché bisognerà cogliere il legislatore all'atto pratico, allorché applica la sua legge, per riconoscere quel ch'egli possa e sia. Molti conosciamo (altri o noi stessi?), che fanno propositi di bellissima vita, legiferando ottimamente verso sé stessi e verso gli altri, e si

svelano nell'azione meschini e cattivi: come non infrequente è il caso inverso, di uomini che calunniano sé stessi, e dopo aver annunziato i piú disonesti o, almeno, i piú amoralistici propositi, quando si vedono dinanzi la malvagia azione da compiere, brutta della bruttezza del peccato, dicono, come il vecchio della favola alla Morte: — Non ti ho chiamata!

Vanità delle dispute circa il carattere economico o etico degli istituti: pena, matrimonio, Stato, ecc.

Da questa, che sembra considerazione ben ovvia, si ricava non ovvia conseguenza: che è al tutto vano dissertare sul carattere utilitario o morale delle leggi, o di queste e quelle leggi, e domandarsi, per esempio, se fine della pena sia la *deterritio* o l'*emendatio*; se il matrimonio sia scambio di servigi o sacramento, unione d'interessi o società per fini morali; se lo Stato sia prodotto di contratto o d'idea morale; e via enumerando. Questioni, che hanno una letteratura immensa, accumulantesi da secoli, e che, pur essendo vane per noi, non possono essere vane per chi non sia ancora venuto in chiaro circa le forme speciali dell'attività pratica e circa la natura della legge. Alla mente di costui esse simboleggiano il grave complesso dei problemi filosofici intorno alla pratica, quantunque, per difetto di principî, debbano riescire di necessità insolubili. La pena può essere concepita e voluta come minaccia utilitaria, per distogliere altri dal fare azioni di una certa classe, ancorché moralmente ottime; o con la morale sollecitudine di migliorare la società e l'individuo stesso che ha errato, costringendolo a rientrare in sé e a ravvedersi. Perfino la pena di morte può essere diretta a questo scopo; e si può reputare non vana la morte, se ha dato o ridato al colpevole un giorno, un'ora o un istante di quella vita umana, di quel contatto con l'infinito, che egli aveva perduto. Il matrimonio può essere stretto cosí per la soddisfazione piú regolare dell'istinto sessuale e per altri consimili interessi di vita utilitaria, come per attuare quella

compenetrazione e cooperazione di due anime, che è valido aiuto di vita morale. Lo Stato può sorgere da un contratto, che ravvicini individui e gruppi isolati e li riunisca per difesa e offesa; come altresí della profonda aspirazione morale degli individui, che riconoscono in sé medesimi l'universale e si volgono ad attuarlo in modo piú fecondo. Tutti gli istituti, tutte le leggi, possono ricevere questa doppia forma; e benché si diano leggi meramente utilitarie, quelle morali, com'è chiaro, sono insieme utilitarie o economiche, cioè non inutili ma utili. Un uomo amorale stabilirà a sé medesimo leggi amorali; e tra un uomo e una donna amorali altro matrimonio non sarà possibile se non d'interessi; e tra cento individui amorali nessun altro Stato se non per contratto; e, in quello Stato, altra pena non si applicherà se non di mera *deterritio*. Si obietterà che non esistono in realtà individui e moltitudini assolutamente amorali; ma ben vi sono momenti di amoralità, e questo, come sappiamo, basta a giustificare, ossia a rendere necessaria per l'intelligenza, la nostra teoria.

L'attività legislatrice come economica.

Cosicché alla domanda che si faccia, se l'attività legislatrice sia morale o meramente economica, altra risposta non è possibile se non che essa può essere e l'una e l'altra cosa; cioè, che essa non è di necessità morale e, definendola in tutta la sua estensione, si deve dire genericamente pratica o meramente economica.

L'attività giuridica: carattere economico di essa.

Ora dall'attività legislatrice passando a quella di chi attua ed esegue la legge (attività che chiameremo, per non confonderla con l'altra, giuridica), e domandando se l'attività giuridica sia morale o distinta dalla morale, e, se distinta, quale ne sia il carattere distintivo, la risposta, al punto in cui siamo giunti, è per noi semplice: tanto semplice, che sarebbe quasi superfluo dirla con parole. Non solo l'attività dell'eseguire la legge non può essere intrinsecamente diversa dall'attività del legiferare, ma,

come si è già visto, essa ubbidisce esclusivamente ai principî pratici, economico ed etico, e l'attività giuridica può essere perciò meramente economica e può essere morale. E poiché l'economicità è la forma generale che involge di sé l'altra, l'attività giuridica è genericamente pratica, ossia economica, e come tale, e in quanto tale, distinta e unita insieme alla forma morale.

Anzi, identità di essa con l'attività economica.

Ma l'attività giuridica, non che rientrare soltanto nella più larga attività economica, è addirittura identica con essa: attività giuridica e attività economica sono sinonimi. L'attività legislatrice, rientrando nella cerchia dell'economica, vi si distingue tuttavia come volizione dell'astratto, volizione indeterminata; quella giuridica, invece, concreta e determinata come l'altra, non si distingue dall'altra per alcun carattere secondario. Si potrebbe pensare, ammettendo l'identificazione generica, di sottodistinguere attività economica e attività giuridica, e considerare questa come tale che, sebbene segua il principio economico, si svolga sotto le leggi; laddove la prima avrebbe luogo anche dove le leggi sono assenti. Ma la distinzione riterrebbe limiti ondeggianti, ossia sarebbe empirica; perché, a parlare con rigore, in ogni azione l'uomo è circondato da leggi, ed egli opera sempre sotto tutte le leggi, e insieme effettivamente sotto nessuna, che non sia quella della sua stessa coscienza pratica.

Se del diritto, inteso concretamente come atto giuridico, è rimasta inavvertita l'identità e il sinonimismo con l'economia, anche ciò proviene dalla mancanza di riconoscimento da parte dei filosofi della categoria pratica utilitaria, e dal considerarla ch'essi sogliono, a torto, come quella dell'egoismo e dell'immoralità, o come partizione del tutto empirica, fondata sopra un concetto altrettanto empirico dell'attività giuridica stessa, che viene ristretta alle cosí dette leggi emanate dallo Stato, con l'aggiunta per

grazia talvolta di quelle sociali, o con la costante ignoranza della forma fondamentale, quella delle leggi individuali.

Il disconoscimento della forma economica, e il significato del problema circa la distinzione tra morale e diritto.

Questo disconoscimento non ha potuto impedire per altro che sorgesse e persistesse il problema della unità e distinzione insieme del diritto e della morale: che è stato il modo piú frequente, sebbene il piú involuto, onde si è affermata l'esigenza di una speciale Filosofia dell'economia. Non appena si cominciò a meditare seriamente sul diritto, si ebbe sentore di qualcosa, che non era dato risolvere nei concetti dell'Etica. Onde la distinzione generalmente ammessa tra diritto e morale, e i molteplici tentativi per determinare in che propriamente sia da riporre il carattere originale del primo.

Teorie della coazione e dell'esteriorità, come caratteri distintivi: critica di esse.

Al qual uopo si fece ricorso anzitutto e con maggiore insistenza alle due determinazioni della coazione e della esteriorità. E si disse che il diritto si distingue dalla morale, perché nel campo giuridico è possibile esercitare la coazione e in quello morale no; ovvero che il diritto si aggira nel campo delle relazioni esterne, e la morale in quello delle interne; o che l'uno è il lato fisico e l'altro il lato psichico dell'azione. Ma la prima determinazione, come abbiamo già mostrato, non ha luogo sempre che si consideri la realtà dell'attività spirituale, dove niente è costretto e tutto è necessario e libero insieme: l'attività giuridica, se è attività, si attua anch'essa, sempre, per libero consenso. Non meno fuori luogo è la determinazione dell'esteriorità, perché non è dato staccare l'esterno dall'interno, che fanno tutt'uno; né la parola dal suo significato, né il corpo dal suo spirito. Coazione ed esteriorità, prese a rigori di concetti, sono dunque, in questo caso, formole contradittorie e vuote. Per riempirle in qualche modo di un pensiero bisogna intendere come coazione certe maniere di azione a differenza di certe altre; e coazione sarà, per esempio, l'azione per cui un ac-

cusato venga trascinato in carcere da due carabinieri, e non-coazione quella di chi sia indotto dalla persuasione altrui ad andare spontaneamente a costituirsi; — e, come esteriorità, certe classi di azioni contrapposte a certe altre; onde alla vita esterna apparterrebbero, esempigrazia, i diportamenti di un individuo come consigliere comunale o provinciale, e alla vita interna le relazioni di lui col suo confessore o col suo Esculapio. Ma la coazione e l'esteriorità, ridotte a questi significati, diventano determinazioni approssimative e grossolane, delle quali non si può fare uso alcuno in filosofia, e che perciò non possono valere in niun modo a qualificare il diritto e a distinguerlo dalla morale. — Parimente non è da attribuire validità alla medesima distinzione, quando si configura come quella del lecito dal comandato, dei diritti dai doveri, della facoltà dall'obbligo; perché lecito e comandato, diritti e doveri, facoltà e obbligo sono concetti correlativi, cioè formano nessi indissolubili, e non è dato scinderli e contrapporli.

Teorie moralistiche del diritto: critica.

La difficoltà di fermare in modo conveniente coi concetti ora ricordati la distinzione di diritto e morale ha fatto pensare a un altro tentativo, pel quale il diritto verrebbe distinto dall'eticità, ma non già collocato accanto o sopra di essa, sibbene dentro la sfera medesima della morale, come la specie rispetto al genere o la parte rispetto al tutto. L'azione giuridica sarebbe morale, ma apparterrebbe agli strati inferiori della moralità; baderebbe ad attuare la semplice giustizia, a stabilire l'ordine, la proporzione, l'uguaglianza; laddove la morale si presenterebbe come piú che giustizia, e romperebbe l'equilibrio del diritto con la benevolenza, la generosità, il sacrifizio, l'eroismo. Il diritto (si dice anche) si restringe al minimo etico, la morale si spinge al massimo; il diritto concerne i diritti stretti o doveri perfetti, la morale le azioni meritorie e sopraerogatorie, i doveri imperfetti. Ma anche

codeste determinazioni si sforzano di scindere l'inscindibile, tirando un'arbitraria linea divisoria tra azioni piccole e azioni grandi, tra minimi e massimi; e operano con concetti affatto empirici, come quelli della giustizia distinta dalla benevolenza, dello strettamente obbligatorio distinto dal meritorio e dal sopraerogatorio; e, peggio ancora, con metafore e simboli, quali l'eguaglianza, l'ordine, la regolarità, la proporzione aritmetica e geometrica. D'altro canto, all'Etica pura e semplice si fa ritorno, in modo consapevole o inconsapevole, con le teorie che ripongono l'attività giuridica nel riconoscimento degli altri come persone, o nel perseguimento dell'utilità generale (sopraindividuale). Quando si opera mirando alla persona che è negli altri individui (o in sé medesimo), o all'utile, che non è l'utile dell'individuo, ma quello che lo comprende sotto di sé e lo trascende, — si è già oltrepassata la mera coscienza giuridica, si è riempita questa di un contenuto morale, si è data all'attività pratica la forma etica, e col fatto è stata negata quella dualità di termini, che si serba nelle parole.

Dualità di diritto positivo e ideale, storico e naturale, ecc.; e assurdi tentativi di unificazione e coordinazione.

Questa dualità è contenuta anche nella piú vecchia distinzione tra diritto positivo e diritto ideale, diritto storico e diritto naturale, legge e giustizia, o, come anche si è detto con parole piú recenti, tra le due diverse giustizie, la realistica e l'idealistica, feconde solo nel loro congiungimento. Il diritto naturale, e i suoi omonimi ora riferiti, oltre i significati genericamente pratici che abbiamo esaminati, ha avuto talvolta quello piú stretto di ideale etico o moralità; ed è sembrato perciò ora congiunto ora disgiunto dal diritto positivo. Ma in qual modo congiunto e in qual modo disgiunto? Per noi, le due forme, positive ambedue, sono in rapporto di gradi o di progresso, onde il diritto ideale o morale che si dica (posto che sia diritto e non già semplice escogitazione astratta o vano

desiderio) è insieme positivo e storico. Ma coloro che enunciavano la distinzione senza saper determinarla e dominarla, erano tratti a concepire o l'uno o l'altro termine come negativo, e perciò anche come tra loro negativi, e positivi e reali solo in un terzo: il che significava riannullare la distinzione, riducendola ad astratta contrarietà. Concepito come negativo uno dei due, o il diritto ideale (cioè la serietà della forza morale) era negato e deriso, o il diritto positivo (cioè la serietà della forza volitiva) era presentato come qualcosa di torbido e d'impuro, tutt'al piú come imperfezione umana alla quale conveniva rassegnarsi, e che sarebbe sparita in una società di uomini perfetti o in una futura vita di perfezione. La forma giuridica diventava, a questo modo, cosa contingente e mortale. E peggio ancora, se non si riusciva a liberarsene con simiglianti fantasie religiose, apocalittiche e millenarie. Perché in questo caso l'elemento negativo veniva trattato come positivo e coordinato al positivo, restando negativo; donde le stravaganti partizioni del diritto in due forme o specie, di diritto morale e diritto immorale, diritto giusto e diritto ingiusto, nelle quali, con nuova logica, la specie funge da negazione del genere, press'a poco come se si dividesse il genere cavalli in due specie: cavalli vivi e cavalli morti! Un diritto ingiusto o immorale non è diritto, ma contradizione del diritto; e se talvolta chiamiamo a questo modo un atto giuridico reale ed effettivo (un atto economico), bisogna badare che tale denominazione viene data col guardare dal punto di vista di una forma superiore di attività: guardato per sé, il diritto come diritto non è mai immorale, ma soltanto amorale.

Pregi di tutte codeste teorie come confuso intravedimento del carattere amorale del diritto.

Tutti codesti errori, tutti codesti conati infecondi hanno origine, come si è detto, dalla viva coscienza di una reale distinzione tra diritto e morale, e insieme dall'impotenza a determinare rettamente la distinzione per difetto di

principî, cioè per l'oscurità o la poca chiarezza che regna intorno alla forma puramente economica dell'attività pratica. Identificata ora l'attività giuridica con l'economica, e concepita di conseguenza l'attività giuridica (economica) come distinta e unita insieme con la morale, possiamo render loro giustizia, e riconoscere che hanno adempiuto a un utile ufficio, con l'asserire cioè e difendere in modo piú o meno energico il concetto di un carattere distintivo tra diritto e morale, e con l'aguzzare le menti a determinarlo. Epperò, nonostante i loro errori, sono assai superiori a quella confusa concezione etica che accoglie indistinti nel suo grembo diritto e morale, o alla concezione utilitaristica, che perviene, per diversa via, alla medesima indistinzione. Siffatto merito spetta dunque alle teorie del minimo morale e della giustizia, e delle due giustizie e del contrasto tra diritto positivo e ideale, e, in grado anche maggiore, alle altre della coazione, dell'esteriorità, del lecito. Con le quali ultime, si affermava quasi involontariamente che il diritto obbedisce a una legge diversa da quella ètica, e che, a paragone di questa, può dirsi coatta e non libera, perché non si fonda sulla necessità dell'universale; che il diritto, a paragone della suprema interiorità dell'Etica, si può considerare come qualcosa di esteriore, e, a paragone dell'imperativo etico, come qualcosa d'indifferenziato o di lecito. Simboli, tautologie, frasi vaghe e imprecise, non v'ha dubbio, ma efficaci a tenere sveglia l'attenzione e a movere il dubbio e la ricerca.

Conferme di questo carattere nella coscienza ingenua.

Ma l'impossibilità di risolvere del tutto e senza residui il diritto nell'Etica, oltre che dalle teorie dei filosofi è dichiarata o confessata dal pensiero ingenuo; particolarmente dalla ferma persuasione che il mondo reale è governato non dall'astratta moralità, ma, come si dice, dalla forza, ossia dalla volontà in atto. I « profeti disarmati » saranno ammirevoli nella poesia, ma sono ridicoli nella realtà pratica:

la force prime le droit, lo antecede, e vale sempre meglio che un diritto e un'aspirazione etica irreale e contradittoria, che si risolve nel vuoto e nell'arbitrio. Non addurremo, come sarebbe facile, a conforto della nostra tesi, proverbî, massime ed esempî storici; ma non sappiamo tenerci dal ricordare ancora una volta una vecchia e assai significante novellina di Franco Sacchetti: quella del « bel detto » di messer Ridolfo da Camerino. Un nipote del quale « era stato a Bologna ad apparar legge ben dieci anni; e, tornando a Camerino, essendo diventato valentissimo legista, andò a vicitare messer Ridolfo. Fatta la vicitazione, disse messer Ridolfo: — E che hai fatto a Bologna? — Quelli rispose: — Signor mio, ho apparato ragione. — E messer Ridolfo disse: — Mal ci hai speso il tempo tuo. — Rispose il giovane, ché gli parve il detto molto strano: — Perché, signor mio? — E messer Ridolfo disse: — Perché ci dovei apparare la forza, che valea l'un due. — Il giovane cominciò a sorridere: e, pensando e ripensando, egli e gli altri che l'udirono, vidono esser vero ciò che messer Ridolfo avea detto »[1].

Il paragone tra diritto e linguaggio. Grammatiche e codici.

In ultimo, possiamo anche qui stabilire un parallelo e un'analogia tra l'attività pratica e la teoretica, tra i problemi della Filosofia del diritto e quelli della Logica e dell'Estetica. È stato piú volte accennato dai teorici del giure un paragone tra il diritto e il linguaggio, con intento assai buono ma con esecuzione difettosa, perché si soleva poi concepire il linguaggio del pari che il diritto in modo astratto ed empirico. Chi volesse riprendere quell'abbozzo di paragone, farebbe cosa assai utile, se insistesse sul fatto che, com'è stato impossibile intendere quel che sia veramente il linguaggio fintanto che sono state scambiate per la realtà di esso le grammatiche e i vocabolarî, cosí non

[1] *Novelle*, XL.

sarà possibile nulla intendere del diritto fintanto che si abbia l'occhio alle leggi e ai codici, o, peggio ancora, ai comenti dei giuristi; ossia talvolta alla volizione meramente astratta, tal'altra a ciò che non è per niun conto atto volitivo, ma semplice elaborazione di schemi e di concetti generali.

Logica e linguaggio; morale e diritto.

Solamente quando il diritto appaia come opera individuale e continuamente nuova, solamente quando l'attenzione sia rivolta allo spettacolo pieno della vita reale e non esclusivamente alle astrazioni dei legislatori, è possibile proporsi il problema: in che mai quest'opera giuridica coincida e in che cosa diverga da quella morale. E anche qui il paragone col linguaggio si prova calzante; perché, come il linguaggio non è logicità, e nondimeno il pensiero logico non si fa concreto se non col parlare, cosí l'attività morale non può vivere se non traducendosi in leggi e istituti e in attuazione di leggi e istituti, cioè nell'attività giuridica ed economica.

Storia del linguaggio, come storia letteraria e artistica; storia del diritto, come storia politica e sociale.

Infine, al modo stesso che la storia di una lingua è sempre arbitraria e astratta fintanto che si consideri per sé, fuori delle opere in cui la lingua si è incarnata, epperò la vera storia di una lingua è quella della sua poesia e letteratura, cosí la vera storia del diritto di un popolo (del diritto realmente eseguito, e non di quello solo formolato nelle leggi e nei codici, e che spesso è rimasto piú o meno lettera morta), non può non essere tutt'uno con la storia sociale e politica di quel popolo: storia tutta giuridica ossia economica, storia di bisogni e di lavoro.

VI

ANNOTAZIONI STORICHE

Distinzione tra morale e diritto, e sua importanza per la storia del principio economico.

La storia della distinzione di morale e diritto ha importanza che supera questo problema particolare, appunto perché nel corso di essa si affaccia a piú riprese l'esigenza di una filosofia della forma aetica o premorale dello spirito pratico, e anzi di tale esigenza quei tentativi di distinzione si possono considerare come l'indizio piú forte tra gli altri già da noi passati in rassegna (teorie della politica, della facoltà appetitiva inferiore, delle passioni, ecc.)[1]. Ma, d'altra parte, per l'ostinatezza a voler risolvere quel problema coi mezzi offerti dalle idee tradizionali, il rapporto tra diritto e morale, tante volte vanamente definito, ha preso l'aspetto di un rompicapo, argomento inesauribile di dissertazioni inconcludenti. Emanuele Kant, quando volle porgere un esempio caratteristico della difficoltà delle definizioni, si restrinse per l'appunto a ricordare: che i giuristi cercavano sempre, ma non erano riusciti ancora a trovare, una definizione del diritto[2]. E ai giorni nostri un giurista filosofo (il Jhering) ha chiamato la definizione del diritto e

---

[1] Si veda sopra pp. 265-74.

[2] *Krit. d. rein. Vern.*, ed. Kirchmann, p. 572.

della sua differenza dalla morale il « Capo Horn », il Capo delle tempeste (o dei naufragi?) della scienza giuridica.

Indistinzione fino al Tomasio.

Il problema dottrinale di quella distinzione è per altro relativamente recente; e non a torto la storia della Filosofia del diritto si è fatta risalire a Cristiano Tomasio, ossia non piú in su della fine del secolo decimosettimo [1]. Fino a quel tempo, non si può dire che si possedesse una vera e propria Filosofia del diritto. I trattati sul diritto e sulla legge e sullo Stato, per quel tanto che contenevano di filosofico, appartenevano all'Etica; e non solamente perché le due scienze erano di solito riunite negli stessi libri, ma perché i concetti di esse due fluivano l'uno nell'altro. Le speculazioni dell'antichità mostrano anche qui il medesimo carattere di pensiero ingenuo, che si è già notato in altri casi analoghi; e sarebbe perciò poco corretto ricostruire, per esempio, una filosofia moralistica del diritto in Platone sul fondamento della teoria esposta nel *Gorgia* circa la brama di scontare la pena che dovreb'essere nel reo, simile a quella del malato pel farmaco che lo libererà dal male [2]. Anche le ricerche di Aristotele sulla giustizia (che è forse quanto di meglio il mondo classico abbia trasmesso sull'argomento) considerano la giustizia in senso stretto come virtú tra le virtú [3], la quale non avrebbe perciò intrinsecamente maggiore ragione di distinguersi dalle altre virtú di quel che queste abbiano di distinguersi tra loro. Le pompose definizioni dei giuristi romani, che formano ancora le delizie delle scuole di giurisprudenza e della eloquenza da tribunali, confermano tutt'al piú l'identificazione che si soleva fare del diritto con l'eticità e talvolta con l'universo scibile e fattibile.

---

[1] Lasson, *System der Rechtsphilosophie* (Berlin, 1882), p. 2.

[2] *Gorgia*, 476-8.

[3] *Eth. Nicom.*, l. V, cc. 1-2.

Appena un barlume della distinzione si può rintracciare nelle dispute se il diritto sia per natura o per convenzione; e nel concetto di un ἁπλῶς δίκαιον, contrapposto a quello di un πολιτικὸν δίκαιον, che s'incontra in Platone e piú esplicitamente in Aristotele [1], e che Cicerone rese popolare, parlando della *recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna*, di un diritto, che non si attinge alle XII Tavole o all'Editto pretorio, ma *ex intima philosophia*, e delle leggi che sono, invece, *varie et ad tempus descriptæ populis*, onde hanno nome di leggi *favore magis quam re* [2]. Questa rozza distinzione tra un diritto naturale e un diritto positivo, tra un diritto assoluto e uno relativo, questo concetto di un diritto ideale collocato di fronte al reale, o di cui quello reale sia imperfetta e parziale traduzione, ricompare anche in Tommaso d'Aquino e in altri scolastici. E niente di piú si rinviene nei filosofi o pubblicisti (Grozio e seguaci), che fondarono il cosiddetto Diritto naturale. Vero è che si suol dare il vanto a questa scuola di avere distinto il diritto dalla morale e dalla religione; ma è appena necessario spiegare che cosí dicendo s'intende riferirsi alle grosse questioni sociali e politiche, le quali in Europa nei secoli decimosesto e decimosettimo presero aspetto di guerre di religione: onde quella cosiddetta distinzione, benché fosse risultato di lunghe lotte e ritenesse gran valore pratico come segno di accaduta trasformazione sociale, non ha valore dottrinale. L'idea dell'autonomia dell'attività giuridica manca nel profondo trattato del Vico sul Diritto universale, in cui è soltanto una distinzione affatto empirica tra *virtus* e *iustitia*, delle quali la prima *cum cupiditate pugnat* e la seconda *utilitates dirigit et exæquat*, e nascono entrambe dalla *vis veri* ossia dalla *ratio humana*,

---

[1] *Eth. Nicom.*, V, cc. 7, 9; *Magna moralia*, I, c. 34.

[2] *De republ.*, III, c. 22; *De legibus*, II, c. 5.

e, poiché tutte le virtú si congiungono tra loro e nessuna persiste da sola (*nulla virtus solitaria*), cosí in fondo *virtus* e *iustitia* fanno tutt'uno [1]. L'opera del Vico, recante una nuova concezione del rapporto tra ideale e storia, e originalissime applicazioni alla storia specialmente romana, quando poi viene considerata sotto aspetto della Filosofia del diritto, rimane un'Etica [2]. Né, d'altro canto, il problema della natura del diritto poteva formare davvero oggetto d'indagine da parte degli utilitarî (Hobbes, ecc.); presso i quali, se non si ebbe il disperdimento del diritto nella morale, ciò accadde non perché l'uno venisse distinto dall'altra, ma perché la morale stessa veniva negata in quel che aveva di proprio, e il problema della distinzione cadeva, perché ne cadevano i termini.

Tomasio e seguaci.

II. Cristiano Tomasio offerse il pomo della discordia, o, come anche si potrebbe dire, gettò nella trattazione del diritto il lievito del progresso, quando distinse tre forme del *rectum*: il *iustum*, l'*honestum*, il *decorum*, contrapponendo il primo agli altri due, il *forum externum* all'*internum*, e assegnando al diritto e alla giustizia il carattere della coercibilità [3]. La formola ebbe fortuna inaspettata e rapida, e diventò corrente nella scuola: il Gundling, per es., definiva il diritto come « l'ordinamento delle relazioni esterne » [4].

Kant e Fichte.

E si trova poi svolta compiutamente e ragionata con tutto il rigore consentito dalla sua erroneità nelle dottrine del

---

[1] *De uno univ. iur. princ.*, §§ 41, 43, 86.

[2] [Che un avviamento di distinzione tra diritto e morale sia nel Vico e debba cercarsi nel suo oscuro concetto del certo, contrapposto a quello del vero del diritto, mi è accaduto di scorgere poi, studiando piú accuratamente la *Scienza nuova*; e questa interpetrazione ho svolta nella mia *Filosofia di Giambattista Vico* (1911, 2ª ed. 1922), cap. VIII].

[3] *Fundamenta iuris nat. et gentium* (1705).

[4] Windelband, *Geschichte d. Phil.*², p. 424.

Kant e del Fichte, che per questa parte son da tenere come i maggiori scolari del Tomasio. Il Kant contrappone legalità a moralità; l'imperativo giuridico si esprime per lui nella formola dell'« agisci esteriormente » (*handle aüsserlich*), e il diritto è congiunto con la facoltà di costringere (*zwingen*). Donde le sue dottrine spesso amoralistiche circa i singoli istituti giuridici, come si vede segnatamente in quel che dice dello Stato, del matrimonio e della pena; seguite dal Fichte, il quale pel solo matrimonio faceva qualche riserva, considerandolo come istituto che è società non solamente giuridica, ma altresí naturale e morale [1]. E nondimeno il diritto era pel Kant qualcosa che sorpassava la volontà e utilità individuale: il complesso delle condizioni onde l'arbitrio dell'uno può essere riunito con l'arbitrio dell'altro, secondo una legge universale di libertà [2]. Similmente il Fichte concepiva il diritto come affatto libero da ogni miscuglio di morale, come un ordine oggettivo, che sorge dall'individuo, il quale, affermando con coerenza sé stesso e la propria libertà, afferma insieme gli altri individui e la loro libertà [3]. Entrambi i filosofi serbavano a questo modo il concetto moralistico del legale e del *iustum*: il diritto, per armato che sia di forza costrittiva, non è mai per essi la sola forza, ma è l'ordinamento esterno della libertà, la giustizia. Il Kant esclude esplicitamente la forza in quanto costitutrice del diritto, e parla di una « forza senza diritto »; e tanto lui quanto il Fichte fanno sgorgare la coercibilità non dalla natura stessa della forza volitiva, ma dalla violazione dell'ordine. È giusto (dice il Kant) respingere con la forza la forza che si vorrebbe fare alla libertà; il diritto di coercizione (ripete il Fichte) è fondato

---

[1] *Grundl. d. Naturr.* (1796), append., sez. I.

[2] *Metaphys. d. Sitten*, 1797, ed. Kirchmann, pp. 31-5.

[3] *Grundl. d. Naturr.*, P. I, sez. I.

soltanto sulla violazione del diritto originario. Ma che cosa sia codesta pura legalità e giustizia e codesta coesistenza e armonia di arbitrî, rimane oscuro; che cosa sia la forza, e perché e come si congiunga con l'ordine morale, non forma oggetto d'indagine. La distinzione della sfera giuridica dalla morale è annunciata e proclamata così altamente come forse né prima né poi fu mai fatto; ma annunciare e proclamare non è eseguire, e, mutato il diritto in un ordinamento piú o meno razionale da identificare col concetto di giustizia, non si vede come esso possa dirsi davvero indipendente dalla morale. A concepire l'attività giuridica, pura di ogni concetto di moralità o immoralità, il Kant e il Fichte erano impediti dall'ufficio che assegnavano alla coazione (simbolo del diritto), la quale veniva da essi sottoposta alle esigenze etiche. In questa incertezza non può mancare e non manca nemmeno il pensiero, che il diritto sia qualcosa di storico e transitorio; e come già lo Spinoza diceva che « *si cum humana natura ita comparatum esset ut homines id, quod maxime utile est, maxime cuperent, nulla esset opus arte ad concordiam et fidem* », così il Fichte teneva lo Stato giuridico come semplice Stato di necessità, opposto allo Stato di ragione, e, nel caso della perfezione ossia del completo accordo di tutti nel fine comune, « lo Stato (egli diceva), come forza legislatrice e di costrizione, sparisce »[1].

Il Fichte, nella fase ulteriore del suo pensiero, fece altri passi verso una piú stretta comunione del diritto con la morale. Ma la piena risoluzione del primo nella seconda si osserva nel sistema dello Hegel, benché a questo filosofo si soglia fare l'opposta censura, che egli risolva la morale nel diritto. Lo Hegel, anzitutto, non vuol sapere del con- Hegel.

[1] Spinoza, *Tract. pol.*, c. 6, § 3; Fichte, *System d. Sittenlehre*, § 18 in fine.

cetto di forza nel diritto: i fatti di forza e violenza, come il rapporto di schiavo a padrone, appartengono a una cerchia che è di qua da quella del diritto, allo spirito soggettivo, a un mondo nel quale il torto può essere ancora diritto. Che nel diritto positivo s'incontri la violenza e la tirannia, è cosa accidentale al diritto e non ne altera la vera natura. Per lo Hegel la coazione nasce, come pei suoi predecessori, solamente quale reazione alla violazione del giusto, ed è perciò violenza conservatrice della libertà, soppressione della prima violenza. « Definire il diritto astratto e rigoroso come diritto a cui si possa costringere, significa (egli scrive) guardarlo in una conseguenza, la quale ha luogo solamente per la via traversa del torto ». Ma c'è di piú: il diritto astratto, che forma il primo momento nella filosofia hegeliana della pratica, è irreale; gli si contrapponè il secondo momento, la moralità, anch'essa astratta e irreale, buona intenzione che non si è ancora incorporata nell'azione e nella vita: cosicché la realtà concreta si effettua solo nel terzo momento, che congiunge il diritto astratto e l'astratta moralità dell'intenzione, unificandoli nella vita sociale o ethos[1]. Da ciò si mostra che il momento puramente giuridico non ha effettiva autonomia spirituale; tanto che è messo sullo stesso piano della moralità astratta e irreale. In conseguenza di questa sua identificazione del diritto con l'eticità, lo Hegel si oppone al Kant e al Fichte nelle definizioni dei singoli istituti, e respinge la teoria coattiva e contrattuale dello Stato e quella (kantiana) del matrimonio come contratto stretto dagli individui circa l'uso reciproco dei loro corpi[2]; e la teoria coattiva della pena gli parve tale che riducesse questa a mero fatto economico, onde « lo Stato, come potere

---

[1] *Phil. d. Rechts*, passim, circa la forza e la violenza, §§ 3, 57, 94.
[2] Op. cit., § 158 sgg., 161, 258.

giudicante, aprirebbe un mercato con merci chiamate delitti, che sarebbero scambiabili con altre merci, e il codice darebbe il listino dei prezzi »[1].

Herbart e Schopenhauer.

Anche lo Herbart nega originalità al carattere di coazione nell'idea del diritto, che è una delle sue cinque idee pratiche, e propriamente « l'accordo di piú volontà pensato come regola che tolga il contrasto ». Nondimeno, in questa superficiale riduzione moralistica ricompare, tutt'a un tratto, non si sa come, il concetto di forza: la società per sussistere ha bisogno di un legame esterno, e perciò le si aggiunge la forza o potenza (*Macht*) e sorge lo Stato[2]. Le medesime contradizioni si vedono nello Schopenhauer, il quale, poste le due virtú della giustizia e della benevolenza, fa della pura dottrina del diritto un capitolo della morale, in cui la scienza specifica del diritto studia il rovescio della morale, e tutti i limiti, che questa dichiara insormontabili ove non si voglia operare il torto, considera come limiti, di cui non si può tollerare la violazione da parte degli altri e da cui si ha diritto di repellere gli altri. Sotto le denominazioni di « diritto » e « rovescio » si reintroduce anche qui la distinzione tra interno ed esterno. Ma il punto pericoloso è sempre il congiungimento del diritto con la forza, ossia con l'elemento estraneo alla morale; e a questo proposito lo Schopenhauer non sa offrire altro di piú e di meglio che un paragone. Come certe sostanze chimiche (egli dice) non si trovano mai pure e isolate, ma sempre in alcun miscuglio con altro elemento che dà loro la necessaria sodezza, cosí il diritto, « quando deve mettere piede nel mondo reale e dominarvi, ha bisogno di una piccola aggiunta di arbitrio e di forza che gli renda possibile (nonostante la sua natura, che è propriamente ideale e perciò eterea) di

---

[1] *Werke*, I, p. 371.

[2] *Allg. prakt. Phil.*, pp. 48, 126-8.

operare e persistere in questo mondo reale e materiale senza svaporare e volare al cielo, come accade presso Esiodo »[1].

Rosmini e altri.

Il Rosmini, che non risolve la dualità dell'eudemonologia e dell'etica, considera il diritto non già come mero eudemonismo, ma come fatto eudemonistico che vien prodotto e riceve forma dalla legge morale; onde la scienza del diritto, a suo dire, « sta in mezzo all'Eudemonologia e all'Etica per guisa tale che con un suo estremo essa si attiene all'una e con l'altro all'altra ». Che cosa sia questa scienza « media », questo misto composto di Eudemonologia e di Etica, non sarebbe agevole spiegare; e molto meno s'intende come codesta scienza debba dirsi rispetto alle sue componenti « pienamente distinta », perché è invece chiaro che, se il diritto ha forma morale, è morale e non eudemonologico. E forse da questa difficoltà il Rosmini fu spinto a cercare un diverso criterio di differenziazione nel concetto del lecito e a definire il diritto « una facoltà personale e podestà di godere, operando e potendo, un bene lecito, che da altre persone non deve essere guastato »[2]: il che, inteso giuridicamente, è tautologico, e, inteso eticamente, è improprio. Con maggiore coerenza altri autori cattolici (per es., il Taparelli) lamentano la separazione dell'*ethos* dal *ius*, opera, a lor dire, del protestantesimo, e la restrizione del diritto a ciò che un uomo può esigere dagli altri esternamente o secondo la legge, onde accade di porre talora « nel novero dei diritti azioni che nell'agente sono vere colpe morali »; e mantengono per contrario la necessità di unificare morale e diritto, che è parte della prima, allo stesso modo che parte delle teorie geometriche sono la trigonometria e le sezioni coniche[3].

---

[1] *Werke*, I, pp. 441-5; cfr. V, pp. 259-60.

[2] *Fil. d. diritto* (Napoli, 1844), I, pp. 20-1, 88-9, 94-97.

[3] Taparelli, *Saggio teor. d. dir. nat.* (Palermo, 1857), in princ.

III. Assai divulgate furono nelle scuole le dottrine dello Stahl, dell'Ahrens e del Trendelenburg. Il primo dei quali divide l'operare etico dell'uomo in due sfere, diverse per contenuto e carattere, in modo conforme alla doppia relazione dell'esistenza umana individuale e sociale, e con due forme d'imperativi, quello della volontà individuale, della religione e della morale, e l'altro che tende a plasmare la vita sociale, l'imperativo del diritto. Ma è agevole riconoscere sotto questa terminologia la teoria dell'esteriorità (socialità, diritto) e dell'interiorità (individualità, morale). Poco diversamente, l'Ahrens fa rientrare il diritto nell'Etica, scienza fondamentale; e, considerando che la buona intenzione, la virtú, non basta ad assicurare all'uomo quel complesso di beni materiali e spirituali dei quali ha bisogno, deduce da ciò un secondo modo di attuazione, che porta al conseguimento del bene e alla sua reale esistenza nella vita. Il Trendelenburg (che rimpiange lo smarrito concetto classico dell'identità di Etica e Diritto e giudica inizio di decadenza il tempo in cui si cominciò a distinguere tra le due forme) scopre nel diritto tre aspetti, il logico, l'etico e il fisico (coazione)[1], ma, come si vede, non punto l'aspetto che gli è proprio, quello economico o giuridico che si chiami. Stahl, Ahrens, Trendelenburg.

Per le ragioni già dette non è il caso di soffermarsi sulle teorie degli utilitaristi del Sette e dell'Ottocento, dei quali ultimi rappresentanti celebri furono in Inghilterra il Bentham, l'Austin e lo Spencer. Nella scuola utilitaria è da annoverare anche il tedesco Kirchmann, che risolve la morale nel rispetto non della legge, ma della persona del legislatore: rispetto che si converte in quello verso la Utilitaristi.

---

[1] Stahl, *Rechts-u. Staatslehre*[2] (Heidelberg, 1845), l. II, c. 1; Ahrens, *Dr. natur.* (trad. ital., Napoli, 1860), I, p. 219 sgg.; Trendelenburg, *Naturrecht auf d. Grunde d. Ethik* (Lipsia, 1860).

legge « per una peculiarità della natura umana, in conseguenza di lungo esercizio e abitudine ». Il diritto sarebbe « un collegamento di piacere e moralità, o che il primo prenda in aiuto la seconda o la seconda il primo, nei casi in cui l'efficacia isolata dell'uno e dell'altra si mostri insufficiente »: un miscuglio, insomma, e non un principio originale. Né dall'utilitarismo seppe uscire (nonostante le sue profonde conoscenze giuridiche e il vivace ingegno) il Jhering, il quale si sforzò per altro di dare alla sua teoria una propria impronta, dicendola oggettiva rispetto alle consuete teorie utilitarie, ma rimanendo sempre debitore nell'impegno che prese di dimostrare come da simile concezione venga fortificata « la piú pura idealità dell'Etica ». Vacillando la base stessa, le distinzioni poste dal Jhering tra ricompensa, coazione, dovere e amore, vacillano anch'esse e restano prive di vera giustificazione[1].

Trattatisti recenti.

IV. Percorrendo gli altri recenti filosofi del diritto, non è dato incontrarvi concetti originali, che gareggino con quelli del Kant, del Fichte e dello Hegel. Per il Lasson, la Filosofia del diritto è parte dell'Etica, coordinata ad altre tre parti, la filosofia del costume, la filosofia morale o dottrina delle virtú, e la dottrina dell'ethos o della personalità etica. Il diritto è il primo di questi quattro momenti etici, e si riferisce al volere dell'uomo come volere essenzialmente ancora naturale; la ragione vi si aggiunge come forza determinatrice e limitatrice, che dapprima è soltanto esterna; fine del diritto è garantire le condizioni della vita comune, in quanto condizioni per tutti gli scopi umani. Lo Steinthal riconosce che il diritto « ha indubbiamente un carattere di esteriorità, che è affatto opposto all'interiorità dell'Etica; onde quando non viene appreso nella

---

[1] Kirchmann, *Grundb. d. Rechtes u. d. Moral* [2] (Berlino, 1873), pp. 107-114; v. Jhering, *Der Zweck i. Recht* (I[2], 1883; II[3], 1886).

sua profonda natura, c'è in esso qualcosa che ripugna al sentimento morale »; nondimeno, il diritto è nient'altro che « il sistema dei modi di coazione mercé cui debbono venire assicurati gli scopi etici sociali ». Lo Steinthal dice ancora che « l'etica è come un fiume, e il diritto come il letto del fiume »: paragone che si può variamente interpetrare come tutti i paragoni, e che per nostro conto saremmo disposti a trovare eccellente, se ci si concedesse che come il letto del fiume, quando resta a secco, è pur sempre letto d'un possibile fiume, cosí il diritto può concepirsi privo di moralità ed essere pur sempre diritto. Ma il significato in cui lo Steinthal adopera quel paragone, è semplicemente il medesimo della dualità d'interno ed esterno, cioè della distinzione dell'indistinguibile; sicché gioverebbe piuttosto controsservare che il letto del fiume e il fiume non sono due cose, ma una sola, perché un fiume senza letto non può esistere, e un letto senza fiume non è letto di fiume. Lo Schuppe nega che il diritto e lo Stato comandino mai ciò che è immorale; ma afferma pure che, nondimeno, essi restano inferiori alle esigenze della morale, perché diritto e Stato si riferiscono agli io individuali nella loro concretezza spaziale-temporale, ma non penetrano in quella profondità che è la « coscienza in universale ». Il concetto etico del diritto prepondera nel Wundt, che non sa pensare altro oggetto del diritto soggettivo e dell'oggettivo, se non la moralità; e parimente il Cohen non riconosce alla scienza del diritto altra indipendenza se non quella di scrivere in concetti, e organizzare come sistema di concetti, il diritto eternamente non scritto, la legge morale [1].

---

[1] Lasson, op. cit.; Steinthal, *Allg. Ethik* (Berlino, 1885), pp. 135-8; Schuppe, *Ethik u. Rechtsphil.* (Breslau, 1881), pp. 283-4; Wundt, *Ethik*[2] (Stuttgart, 1892), p. 565 sgg.; Cohen, *Ethik d. reinen Willens* (Berlino, 1904), p. 567.

Come si vede, se i nomi degli autori, e talvolta la terminologia che essi adoperano, variano, i pensieri che si alternano o si combinano in queste dottrine sono sempre i medesimi. Il Rümelin, che prese a criticare una lunga serie di definizioni del diritto, da quella del Kant in giú, rimprovera al Kant di avere troppo distinto il diritto dalla morale, e ad altri (Ahrens, Stahl, Trendelenburg) di avere distinto troppo poco; e alla fine propone a mo' di saggio questa sua definizione: « L'ordinamento giuridico ha l'assunto di assicurare a un popolo quella parte del bene, che è adatta a venire attuata da una forza sociale secondo norme universali ». Il Jellinek distingue le norme del diritto da quelle della religione, dell'eticità e del costume, per mezzo di tre caratteri: *a*) perché sono norme per la condotta esterna degli uomini tra loro; *b*) perché provengono da una riconosciuta autorità esterna; *c*) perché la loro obbligatorietà è garantita da poteri esterni. Lo Stammler attribuisce ufficio secondario alla coazione, e, senza identificare apertamente giustizia e moralità, stima che abbiano un medesimo territorio sul quale operano con metodi diversi, perché il perfezionamento dell'animo, del carattere e del pensiero, oggetti della moralità, sono cose distinte dal retto comportarsi, che è della giustizia. E, imitando il giro di frasi di una famosa proposizione della *Critica della ragion pura*, conclude col formolare il seguente rapporto: « La giustizia senza l'amore è vuota, la compassione senza una retta norma è cieca ». Piú francamente pone il centro del diritto nella morale il francese Duguit, pel quale il diritto è affatto diverso dalla forza, e non è la politica, ma il limite della forza, la coscienza della solidarietà umana, alla cui regola tutti sono sottoposti, individui e Stato, deboli e forti, governati e governanti. I filosofi francesi del diritto si oppongono per tradizione alla scuola tedesca, nella quale è preminente il

carattere della forza, cosicché la filosofia giuridica francese prende talvolta (per esempio, nel Fouillée) verso la scuola tedesca un atteggiamento analogo a quello, che la « generosa » scuola economica francese prendeva, come sappiamo, verso gli egoistici economisti inglesi. E, tanto perché a questa rassegna di scrittori recenti non manchi qualche nome italiano, ricorderemo il Miraglia, il quale ripete la vecchia partizione kantiana, rendendola ancora piú empirica: « La morale e il diritto sono parti dell'Etica, perché il bene si può svolgere principalmente nell'intimità dei rapporti della coscienza, o può invece esplicarsi a preferenza nelle esterne relazioni tra uomo e uomo e tra uomo e cosa »; e il Vanni, che in codesto empirismo infonde un po' di evoluzionismo positivistico, affermando che, in origine, il diritto non era distinto dalla morale, ma che poi via via si venne differenziando, e ora ha ufficio particolare di tutela e di garanzia: « il minimo etico (egli dice) si è limitato a garantire, del campo etico, quel che piú direttamente è necessario al mantenimento della vita in comune, lasciando ad altre forze il cómpito di regolare quel che c'è di piú individuale nella vita ». E via dicendo, perché sembra che ora basti [1].

Contradizioni stridenti. Stammler.

Tale è la contradizione, in cui ancora ai nostri giorni si dibatte la Filosofia del diritto. Il diritto non è giudicato identico all'eticità, ma nemmeno semplicemente diverso; è considerato identico e diverso insieme, ma quale sia l'elemento di diversità non si riesce a fermare mercé i

---

[1] Rümelin, *Reden u. Aufsätze*, nuova serie (Freiburg i. B., 1881), p. 342; Jellinek, *Allgemeine Staatslehre* (Berlino, 1900), p. 302 sgg.; Stammler, *Lehre v. richtig. Rechte* (Berlino, 1902); Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive* (Paris, 1901); Fouillée, *L'idée moderne du droit en Allem., en Angl. et en France* (Paris, 1876); Miraglia, *Fil. d. dir.* (Napoli, 1903), p. 80; Vanni, *Lez. d. fil. d. dir.* (Bologna, 1904), pp. 113-114.

concetti dei quali si fa uso, di esteriorità, di coazione e altrettali: il pensiero di una differenza tra le due forme non viene rigettato, ma nemmeno è determinato. E codesta è condizione illogica, che si manifesta aperta nel contrasto delle due giustizie o dei due diritti. Il Rümelin parla di una giustizia ideale, pura, che prescinde dal dato e giudica sulle immediate impressioni del sentimento; e di una giustizia realistica, razionale, empirica, disciplinata e sviluppata: due giustizie, che debbono, a suo parere, operare congiunte [1]. Altri, indagando i rapporti tra quei due concetti di un unico fatto e non riuscendo a vincere la difficoltà, sforzano la logica, distinguendo tra concetto e ideale del diritto, o (come diceva il Vanni) tra concetto logico e concetto delle esigenze razionali del diritto: quasi un concetto possa essere veramente logico se non derivi da esigenze razionali, e queste possano avere validità se non siano il concetto stesso della cosa. Peggio ancora lo Stammler afferma l'identità del diritto col diritto morale, e del diritto mero col diritto immorale, giungendo alla già criticata divisione del diritto effettivo (*gesetzes*) in due classi di « diritto retto » (*richtiges Recht*) e di « diritto non retto »; e « diritto retto (egli dice) è un diritto effettivo, il cui contenuto di volontà possiede la proprietà dell'essere retto. Onde il diritto retto sta al diritto effettivo come una specie al genere » [2]. Meditare questo schema divisorio è la via più breve per giungere alla persuasione del fallimento della Filosofia del diritto, quale essa si è svolta e si poteva svolgere sui presupposti logici finora ammessi. Come risultato del movimento di studî dal Tomasio ai recentissimi non resta altro che il problema stesso, originato dalle defini-

---

[1] Rümelin, op. cit., pp. 176-202. Cfr. Lasson, p. 215 sgg.

[2] Op. cit., p. 22. Cfr. Bergbohm, *Jurisprudenz u. Rechtsphilosophie* (Lipsia, 1892), I, pp. 141-147 *n.*

zioni del Tomasio, e diventato, di certo, per le posteriori dispute e indagini assai piú ricco e piú acuto e tormentoso, ma non già superato e risoluto.

V. Minore attenzione è stata rivolta al concetto di legge, sul quale non era possibile recare piena luce se non dopo che si fosse, da una parte, saldamente stabilita la teoria dei concetti astratti (rappresentativi o di classe) nella loro differenza dai concetti universali, e, dall'altra, criticato e dissipato il confusionario carattere sociale e politico attribuito alle leggi. Per altro, le difficoltà, che quel concetto recava seco, furono notate piú volte fin dall'antichità, perché in un dialogo di Alcibiade con Pericle, serbatoci nei *Memorabili*, si agita la questione: « se leggi siano tutte le leggi o solamente quelle giuste », e si toglie a dimostrare che non basta che una legge sia legge perché debba essere osservata [1]. Ma codesti, come altri dibattiti della filosofia greca, non sono condotti a una vera conclusione. Il *Critone*, per es., piuttosto che tesi filosofica, è una stupenda opera d'arte, la quale rappresenta al vivo la condizione d'animo di Socrate e il pregio sommo ch'egli dava alle leggi e all'ordine sociale; ma la ragione che vi si trova addotta dell'ubbidienza dovuta alle leggi, e che è riposta nell'avere l'individuo espressamente o tacitamente accettato di rimanere nell'ámbito di un determinato Stato, tien del sofistico. Anche nell'antichità fu avvertita l'esigenza di temperare la rigidezza delle leggi mercé il concetto dell'equo, τὸ ἐπιεικές, che Aristotele definiva « correzione della legge dove pecca pel suo carattere di generalità » (ἐπανόρθωμα νόμου ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου) [2]. Ma, col concetto dell'equo, non si usciva dall'empirismo: la legge pecca di astrattezza non qualche volta, ma sempre, o piuttosto non pecca

Il valore della legge.

Nell'antichità.

---

[1] *Mem.*, I, 2, 40 sgg.

[2] *Eth. Nicom.*, l. V, c. 11.

mai, perché il suo ufficio è proprio in quell'astrattezza.

Diderot. Nei tempi moderni la gravità dei conflitti interiori, che nascono cosí dall'osservare come dal non osservare la legge, fu sentita ed espressa dal Diderot nel suo *Entretien d'un père avec ses enfants sur le danger de se mettre au-dessus des lois.* « *Mon père* (dice alla fine di quel dialogo uno dei figliuoli), *c'est qu'à la rigueur, il n'y a point de lois pour le sage.... — Parlez plus bas.... — Toutes étant sujettes à des exceptions, c'est à lui qu' il appartient de juger des cas où il faut s'y soumettre ou s'en affranchir. — Je ne serais pas trop fâché* (conclude il padre), *qu' il y eût dans la ville un ou deux citoyens, comme toi; mais je n'y habiterais pas, s'ils pensaient tous de même* »[1].

Romanticismo. L'atteggiamento di ribellione contro le leggi si manifestò nel pensiero e nella letteratura tedesca col preromanticismo dello *Sturm und Drang* (per es., nei *Räuber* dello Schiller), e col romanticismo propriamente detto, quando sorsero, tra l'altro, teorie limitative dello Stato, come quelle di Guglielmo di Humboldt, e teorie delle libere relazioni sessuali, come quelle della *Lucinde* di Federico Schlegel. Nella *Lucinde* regna un grande orrore pei costumi borghesi e per ogni maniera di costrizione, propugnandosi in cambio relazioni sessuali con donna, figli,

Jacobi. amore e fedeltà, ma senza matrimonio. Con grande nobiltà d'animo rappresenta quest'atteggiamento il Jacobi in parecchi suoi scritti, e segnatamente nel *Woldemar* (1779, 1794-6), che è forse la piú vivace protesta che si sia mai levata in nome dell'iniziativa dell'individuo contro l'oppressura della legge: contro « la costrizione e la violenza che usi, costumi, abitudini esercitano, e contro coloro che non pensano se non per mezzo di quelle leggi, e le con-

---

[1] *Œuvres*, ediz. Assézat e Tourneux, V (Paris, Garnier, 1875), pp. 307-8.

siderano come sacre con animo risoluto e mente inerte », celebrandosi in sua vece « quell'ardito spirito eroico, che si solleva di sopra le leggi e la morale comune, per produrre un nuovo ordine di cose ». Ciò che è bene, dice all'uomo immediatamente e solo il suo cuore; solo il suo cuore, solo il suo istinto può dirglielo immediatamente; e amarlo è la sua vita. Ciò che conduce al bene, glielo apprende a conoscere e a praticare la riflessione, e l'abito poi gli rende propria e gli rassoda l'acquistata saggezza ». Codesta iniziativa individuale (si obbietta) può dare appiglio a fraintendimenti e ad abusi. Senza dubbio, risponde il Jacobi; ma ciò che non può essere frainteso ha scarso significato, e ciò che non può essere abusato ha poca forza per l'uso ». Gli uomini si ripartiscono in due classi: « gli uni esagerano la paura, gli altri il coraggio e la speranza; quelli, i circospetti, sono sempre dubbiosi, temono la verità, perché può essere fraintesa, temono le grandi qualità, l'alta virtú, a cagione delle deviazioni alle quali può dar luogo, e hanno sempre innanzi agli occhi solamente il male; questi, gli arditi (che si potrebbero chiamare irriflessivi nel senso platonico), si comportano con minore esattezza, non sono altrettanti perplessi, si affidano piú alla parola del loro cuore che ad alcuna parola esterna; edificano piú su virtù che sulla virtú, la quale d'ordinario si fa troppo a lungo aspettare. Essi si domandano talora con l'Young: — O che, forse, la virtú sola è battezzata e le passioni sono pagane? ». Se io (dice ancora il Jacobi) debbo attenermi a una di queste classi, prescelgo la seconda. « Sí (esclama altrove, contrastando l'astrattezza kantiana), sí, io sono l'ateo e l'empio che, contro il volere che niente vuole, voglio mentire, come Desdemona mentí morendo; voglio mentire e frodare, come Pilade, quando si spacciò per Oreste; voglio uccidere, come Timoleone; rompere leggi e giuramenti, come Epaminonda, come Gio-

vanni de Witt; commettere suicidio, come Ottone; predare il Tempio, come David; sí, cogliere spighe il giorno di sabato, anche solo per questo che io ho fame, e la legge è fatta per l'uomo, non l'uomo per la legge; per la sacrosanta coscienza che io ho in me, so che il *privilegium aggratiandi* per tali delitti contro la pura lettera della legge razionale, assoluta e universale è il proprio diritto sovrano dell'uomo, il suggello della sua dignità, della sua natura divina »[1]. Sono parole che sgorgano sincerissime, come sempre quelle del Jacobi, ma piuttosto espressioni di stato d'animo che teorie difendibili; e a ragione lo Hegel, circa le ultime ora riferite, notava: « Alla bellezza morale non può mancare nessuno dei due lati, né la sua vivezza come individualità, per la quale non ubbidisce al morto concetto, né la forma del concetto e della legge, l'universalità e oggettività, che è l'aspetto esclusivamente considerato dal Kant mercé l'assoluta astrazione e a cui sottopose la vivezza, soffocandola. Le parole del Jacobi circa la vivezza e la libertà della vita morale non escludono l'oggettività, ma nemmeno la affermano ». Donde il pericolo dell'atteggiamento romantico, che non aveva, in verità, bisogno di esortazioni come quelle del Jacobi, e troppo già preferiva l'operare magnanimo all'operare onesto, l'operare nobile a quello morale, e troppo era proclive a liberarsi dalla legge stessa sotto pretesto di liberarsi dalla lettera di essa. Contrapponendo osservazioni empiriche ad osservazioni empiriche, lo Hegel notava che gli esempî di violazione delle leggi in forza della divina maestà dell'uomo, recati dal Jacobi, erano condizionati dal temperamento naturale, da circostanze di fatto, e propriamente da casi di somma sventura e di somma e rara necessità, nei quali rari individui si trovano. « Sarebbe assai

Hegel.

---

[1] *Woldemar*, passim.

triste per la libertà, se essa non potesse provare la sua maestà e attuarsi se non in casi straordinarî di crudele dilacerazione della vita morale e naturale, e in individui straordinarî. Gli antichi, per contro, trovavano la somma moralità nella vita di uno Stato bene ordinato ». Lo Hegel ammetteva che l'affermazione del Jacobi, « la legge è fatta per l'uomo e non all'inverso », importasse una grande verità, quando s'intendeva alludere in quel modo alla legge positiva o statutaria; ma notava che anche l'inverso era vero, quando s'intendeva della legge morale considerata in universale, fuori della quale, separando da lei l'individuo, non restano se non appetiti e impulsi sensibili, che possono essere solamente mezzi per la legge [1]. Per altro questa giusta distinzione non è fatta ben valere nella filosofia dello Hegel, nella quale il motivo dominante è il rispetto alle leggi e la tendenza a polemizzare contro l'iniziativa individuale. Lo Hegel ripete moltissime volte con compiacimento il detto del pitagorico: che il miglior modo di educare un giovane sia di farlo cittadino di uno Stato retto da buone leggi; e osserva che gli Ercoli sono dei tempi primitivi e barbarici, e che alla virtù individuale poco campo rimane in tempi civili [2]. Egli fu avversissimo alla critica e alla ribellione contro l'autorità dello Stato, cose che non gli sembravano rispondenti alla realtà dello Spirito, perché, in fondo, tutti hanno caro l'ordine, e « bisogna distinguere il sentimento politico apparente da ciò che gli uomini veracemente vogliono, perché essi vogliono intimamente la cosa, ma s'indugiano sulle particolarità e si compiacciono nella vanità del censurare. Gli uomini hanno fiducia che lo Stato sussista e che soltanto in esso si attuino gli interessi particolari; ma l'abitudine rende poi loro invi-

---

[1] *Werke*, I, p. 52 sgg.; XVI, p. 21 sgg.

[2] *Phil. d. Rechts*, sez. II; passim; cfr. pp. 150, 153.

sibile quello sopra cui riposa l'intera nostra esistenza »[1]. C'è nello Hegel, oltre il filosofo, un politico e un moralista, pensoso degli eccessi rivoluzionarî e del disfrenamento romantico; ma, insomma, anche in lui si desidera la determinazione esatta dell'ufficio e dei limiti della legge positiva.

Dottrine recenti.

Manifestazioni dottrinali, che derivano dal concetto, o meglio dall'incerto concetto, di codesto ufficio e di codesti limiti, si sono avute anche in tempi recenti e assai varie; e si andrebbe per le lunghe a enumerarle e illustrarle tutte. Ne ricorderemo tre, assai lontane tra loro e disparate. La prima, che appartiene al campo politico e sociale, è la dottrina anarchica, avversa alle leggi di qualsiasi sorta, e che si argomenta di fondare filosoficamente quell'avversione[2]. Le altre due, che appartengono al campo piú propriamente giuridico, sono, da una parte, l'asserzione dell'importanza delle leggi e la deduzione del dovere che si ha a difenderne l'esistenza, anche dove le violazioni altrui non siano contrarie ai nostri interessi individuali o il difenderle ci costi sacrifizî individuali (il che fu argomento di un vigoroso libriccino del Jhering[3]); — e, in un diverso ordine di pensieri, la richiesta di una libera creazione della legge da parte del giudice (*die freie Rechtsfindung*), che ha dato origine a discussioni ancora ardenti, provocate piú direttamente da un libercolo del Kantorowicz (Gnæus Flavius)[4].

Il diritto naturale e la sua dissoluzione. La scuola storica del diritto.

VI. Se per questa parte non si è, dunque, molto guadagnato nella chiarezza dei concetti fondamentali, un indubbio progresso si è avuto per contrario nell'acquistata coscienza circa la mutabilità o storicità delle leggi e la

---

[1] Op. cit., § 268 *Zus.*

[2] Ampia esposizione italiana di tale dottrina in E. Zoccoli, *L'anarchia*, Torino, 1907.

[3] *La lotta pel diritto*, trad. ital., Milano, 1875.

[4] *La lotta per la scienza del diritto* (trad. ital., Palermo, 1908): cfr. *Conversazioni critiche* (Bari, 1918), I, 245-8.

conseguente contradittorietà dell'idea di un « Diritto naturale ». Questo, col suo complemento che era il catalogo dei « diritti innati », naturali e inalienabili dell'uomo, ebbe, per motivi politici e sociali, molta fortuna nel secolo decimosettimo, cresciuta al sommo nel seguente. Ma si può dire che la dottrina dei diritti innati, proprio nel momento in cui riceveva la piú solenne affermazione pratica nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, venisse confutata dal Kant, quando nella *Metafisica dei costumi* scriveva la proposizione che la libertà è l'unico diritto originario e innato, spettante all'uomo in forza della sua medesima umanità [1]. Le costruzioni del diritto naturale vennero perdendo poi nel sistema dello Hegel la loro rigidezza, perché diventarono categorie storiche della Eticità o *Sittlichkeit*, determinazioni degli spiriti dei varî popoli (*Volksgeister*), i quali sono a loro volta determinazioni dell'Assoluto o dell'Idea. Per questa parte (e prescindendo dal suo errore di voler filosofare e dialettizzare ciò che è storico o empirico), lo Hegel si congiunge strettamente con la scuola storica del diritto (Hugo, Savigny, ecc.). La quale ultima, nonostante l'esagerazione onde parve negar valore alle esigenze ideali del diritto, ebbe il non piccolo merito di scrollare la vecchia concezione del diritto naturale. Concezione che è rimasta dipoi nei libri di scuola per forza d'inerzia, ma piú o meno corrosa e pencolante; ovvero è stata serbata da scrittori cattolici (non solo dal padre Taparelli, ma anche dal Rosmini), scarsi di sentimento storico; o è riapparsa in altri ingegni antistorici sebbene evoluzionistici, nei positivisti (Spencer e Ardigò). Ma che il diritto naturale sia nient'altro che il diritto storico nuovo nella lotta del suo divenire, è persuasione formatasi ormai nella coscienza generale. Alla scuola storica si deve altresí il paragone tra la vita del diritto e la vita del linguaggio,

Il paragone tra diritto e linguaggio.

[1] *Metaphys. d. Sitt.*, p. 40.

preparato già dalle scoperte della Linguistica comparata, e sostanzialmente giusto, benché, come si è notato, si attenga alla forma grammaticale dell'una e dell'altra attività. E allo stesso paragone ricorreva per altri intenti, e con piú esatta enunciazione dei suoi termini, il Jacobi, nei luoghi già ricordati del *Woldemar*, dove, insistendo sulle infrazioni morali delle leggi, scriveva: « Per queste eccezioni, per queste licenze di alta poesia, la Grammatica della virtú non ha regole determinate, e perciò non ne fa motto. Nessuna Grammatica, e meno di tutte quella generale e filosofica, potrebbe chiudere in sé tutto quanto appartiene a un linguaggio vivente, e insegnare come in ogni tempo ogni dialetto si debba formare. Ma sarebbe dissennato affermare per questo, che ciascuno possa parlare nel modo che gli talenta ». E ancora: « La virtú è arte libera, e come il genio artistico dà leggi all'arte col suo fare, cosí il genio morale dà leggi al procedere umano: giusto, buono, nobile, eccellente è quel che l'uomo giusto, buono, nobile ed eccellente esercita, compie e produce in conformità del suo carattere; l'uomo inventa la virtú, procaccia alla dignità umana l'espressione adeguata e la genera »[1].

Il concetto di legge; e gli studî del Diritto comparato e della Dottrina generale del diritto.

VII. Il concetto di legge si è venuto nel pensiero moderno ampliando oltre la cerchia delle cosí dette leggi giuridiche e delle legislazioni e dei codici in cui era prima ristretto. E molti pregiudizî sono stati altresí dissipati dagli studî sul diritto dei popoli primitivi e delle tribú selvagge e barbare, dalla «Etnografia giuridica» o «Diritto comparato», come si suol chiamare; e in genere, e per varie cagioni, negli ultimi tempi i « fatti sociali » hanno richiamato sopra di sé maggiore interessamento che non quelli piú particolarmente « politici ». Una scuola, che si è manifestata in modi indipendenti e pur simili in Inghilterra (Austin,

[1] *Woldemar*, pp. 111, 416, e passim.

Sumner Maine, ecc.) e in Germania, dove ha preso nome di scuola della Dottrina generale del diritto (*Allgemeine Rechtslehre*, secondo la denominazione foggiata da Adolfo Merkel), elabora con somma diligenza il concetto di legge nelle sue classi e sottoclassi; e l'affinamento che essa compie dei concetti giuridici deve destare buone speranze, quando si ricordi che dall'analogo affinamento dell'Economia politica in Economia pura si è fatto passaggio prima alla Psicologia e poi alla Filosofia dell'economia. Per intanto, la letteratura della scuola, dominata com'è dai bisogni della giurisprudenza, serba carattere empirico o intellettualistico; e sono giuristi e non propriamente filosofi i suoi principali cultori: alla sottigliezza delle sue distinzioni e sottodistinzioni delle leggi non corrisponde l'esattezza e fecondità del concetto fondamentale, perché incerto e arbitrario rimane in essa quel che sia propriamente la legge. Il Bierling, per esempio, che tra codesti autori è forse l'ingegno piú filosofico, esclude preliminarmente dal concetto di legge i modi di comportamento dell'uomo verso Dio, verso sé stesso e verso gli animali; ma di ciò non arreca nessuna soda ragione, e solo per atto di arbitrio riesce dunque a restringere quel concetto al modo nel quale gli uomini si comportano tra loro, definendo il diritto in « senso giuridico », com'egli lo chiama, « tutto ciò in generale che uomini, viventi tra loro in una qualsiasi comunanza, riconoscono reciprocamente quale norma e regola di questa convivenza ». E senza alcuna deduzione e con nuovo atto di arbitrio introduce poi nel concetto cosí definito quello di « esteriorità », soggiungendo che « scopo del diritto è un determinato procedere esterno dell'uomo verso l'uomo »[1]. In queste dottrine è chiaro l'influsso della giurisprudenza e dei suoi empirici intendimenti.

---

[1] Bierling, *Juristiche Prinzipienlehre* (Freiburg i. B., 1894-8, 2 voll.).

Il legalismo e la casistica morale.

VIII. Il legalismo etico diventò grave ed aspro problema nel Cristianesimo per effetto del contrasto tra la sublime morale cristiana, tutta interiore, e la forma legalitaria che essa rivestí e che era in massima parte eredità del giudaismo. Nel mondo antico, di quel problema quasi non è traccia, appunto perché quel contrasto non fu mai acuto[1]. Di qui le difficoltà dibattute nella patristica e nella scolastica sulla « derogabilità » delle leggi divine, e le conseguenti distinzioni che si tentarono tra una vita morale « perfetta » e un'altra « imperfetta », tra i « precetti » e i « consigli »; e come nell'interpetrazione giuridica si suol ricorrere ai « precedenti », cosí in quei problemi etici si ricorreva agli esempi della Bibbia (che ne offriva, a dir vero, di non belli) sulle eccezioni fatte da Dio alla legge morale[2]. I bisogni pratici della confessione dettero poi origine a libri di casistica, dei quali si posseggono raccolte, *Summulæ casuum conscientiæ*, già dei secoli decimoquarto e decimoquinto. La Riforma si mostrò avversa a queste trattazioni: Lutero diceva che i teologisti morali avevano innanzi tutto spento negli uomini il timore di Dio, e poi avevano posto loro sotto le mani e i piedi soffici cuscini; e il Melantone lamentava che la Repubblica cristiana fosse onerata « *theologastrorum sententiis de conscientiæ casibus inestricabilibus, ubi nunquam non ex quæstione quæstio nascitur* », e li chiamava « *conscientiarum cauteria* »[3]. Ma l'insipidezza del legalismo fu manipolata in veleno insidioso dai gesuiti col loro probabilismo, del quale non mancarono precursori nel Medioevo, ma che aveva ricevuto forma precisa dal dome-

Il probabilismo e la morale gesuitica.

---

[1] Sidgwick, *History of Ethics*, Londra, 1892, p. 111 sgg.

[2] A. Bonucci, *La derogabilità del diritto naturale nella Scolastica*, Perugia, 1906: cfr. *Conversazioni critiche* cit., I, 250-1.

[3] Not. stor. nella dissertaz. *De casuisticæ theologiæ originibus, locis atque præstantia* (unita col De Ligorio, *Theol. mor.*, ed. cit., pp. xxiv-lxxvi).

nicano Bartolomeo Medina nel 1577. Da quel tempo il probabilismo cominciò ad attorniarsi di copiosa letteratura, la quale si accrebbe di continuo nel corso del secolo seguente, scemando poi e decadendo nel decimottavo. E del secolo decimosettimo, cioè del periodo di maggior vigore della dottrina, è l'opposizione mossa dai giansenisti, di cui rimangono, insigne monumento letterario, le *Provinciali* del Pascal (1656). Ma se nei giansenisti e nel Pascal si riaffermava una coscienza morale piú pura e piú cristiana, e se in quella polemica si resero evidenti le assurde conseguenze alle quali il probabilismo metteva capo, non perciò l'errore di questo venne superato nel suo principio. Affinché ciò accadesse, era necessario da una parte togliere ogni residuo di utilitarismo teologico (il che tornava arduo o impossibile in un'Etica religiosa e trascendente, che serba sempre carattere mistico e irrazionalistico); e, dall'altra, abbandonare il legalismo. Ma lo stesso Pascal (che si appella a sant'Agostino) rimase sempre avvolto nella concezione legislativa della morale; onde parlava della legge del « non uccidere », che bisogna osservare rigorosamente, salvo nei casi stabiliti da Dio e nei particolari comandamenti che egli dà perché siano messi a morte taluni individui. La Chiesa cattolica, sempre accortamente politica, condannò senz'altro i rigoristi estremi, i quali vogliono che si segua sempre la legge, e i lassisti estremi, che a non osservare la legge credono bastare una ragione qualsiasi, ancorché leggiera e improbabile; lasciando che discutessero tra loro a perdifiato i partiti intermedi, cioè i rigoristi moderati, i probabilioristi o tuzioristi, gli equiprobabilisti e i probabilisti. A questi ultimi, i quali avvisano che si possa usare libertà sempre che vi siano ragioni probabili, quantunque meno probabili di quelle che militano a favore della legge, si accostò sant'Alfonso dei Liguori, il quale nella sua *Dissertatio de usu mo-*

derato opinionis probabilis[1] esponeva a questo modo l'argomento principale a sussidio della sua tesi: « *Peto ab adversariis, ut indicent (si possunt) ubinam legem hanc esse scriptam invenerint, quod teneamur inter opiniones probabiles probabiliores sequi? Hæc lex quidem, prout universalis, deberet omnibus esse nota et certa: at quomodo ista lex certa dici potest, cum communis sententia doctorum, saltem longe maior illorum pars, post tantum discrimen absolute asserant, hanc legem non adesse? Usque dum igitur de tali lege dubitatum, opinio quod adsit hæc lex sequendi probabiliora, quamvis alicui videatur probabilior, nunquam tamen lex dici potest, sed appelanda erit mera opinio, utpote ex fallibili motivo deducta, quæ vim nequaquam habet, ut lex, obligandi* ». Codesta dottrina ha ancora ai nostri giorni propugnatori fermissimi tra i gesuiti (Cathrein[2], Lehmkuhl[3], ecc.).

La critica del concetto di lecito.

Ma se l'utilitarismo teologico è vinto dalla critica della trascendenza e dall'Etica idealistica, la liberazione dal legalismo, del quale è esponente il lecito o permissivo o moralmente indifferente, si fece strada nel Fichte e nello Schleiermacher; ché, per quanto riguarda il Kant, egli non trattò esplicitamente la questione, e da qualche sua parola si può argomentare, come si è già notato, che non abbandonasse del tutto il concetto del lecito[4]. Bene, invece, il Fichte in una nota al suo *Diritto naturale* scriveva: « Un diritto è evidentemente qualcosa di cui uno si può valere o no, e segue perciò da una legge meramente permissiva.... Il permesso non è dato espressamente dalla legge, e viene dedotto per interpetrazione dalla sua limitatezza. E la limitatezza di una legge si mostra nel fatto che essa è qualcosa di con-

Fichte.

---

[1] In *Theol. mor.*, I, pp. 10-24.

[2] *Moralphilosophie*[4], I, pp. 428-37.

[3] *Probabilismus vindicatus* (Freib. i. B., 1906).

[4] Si veda sopra p. 265. Cfr. anche *Krit. d. rein Vern.*, pp. 10-11 *n.*

dizionato. Non si vede, dunque, assolutamente come dalla legge morale, che comanda in modo incondizionato e che perciò si estende a tutto, possa mai venire dedotta una legge permissiva »[1]. E ciò che nel Fichte era semplice accenno si svolse in ampia dimostrazione nella memoria dello Schleiermacher *Sul concetto del lecito* (1826), che discacciava risolutamente il lecito dal campo dell'Etica, mettendone a nudo la natura affatto giuridica: « La sede originaria di questo concetto non può essere il dominio dell'Etica, nel quale non è ammissibile: esso appartiene al dominio del diritto e della legge positiva; e nella vita civile c'è originariamente qualcosa di lecito appunto in questo senso che c'è qualcosa di medio tra il comandato e il vietato, oggetto proprio della legge ». Schleiermacher.

Per avere ignorato codesta già chiarita derivazione del lecito, il Rosmini seguitò per suo conto a ripartire le azioni umane in quattro classi: proibite, lecite, comandate e sopraerogatorie: le ultime tutte e tre innocenti, ma le lecite semplicemente innocenti, le comandate e le sopraerogatorie fornite altresí di pregio morale. Donde gravi errori nella sua Etica e nella sua Filosofia del diritto, e definizioni inafferrabili, come è questa delle azioni sopraerogatorie: « Ciò che è obbligatorio consiste nel conservare l'ordine morale; ma ciò che è sopraerogatorio consiste nel conservare il detto ordine in un modo piú eccellente e perfetto, con atti della volontà piú pieni, piú frequenti, piú accesi. Questi secondi non solo conservano l'ordine morale, ma lo aumentano, ne creano quasi essi stessi, con la loro attività, una parte: si fanno non solo seguaci del bene, ma autori del bene stesso ». Il Rosmini considerava anche Rosmini.

---

[1] *Grundl. d. Naturr.*, introd., § III, *n.*

[2] *Werke*, sez. III, vol. II, pp. 418-445. Cfr. G. Mayer, *Die Lehre vom Erlaubten in der Gesch. d. Ethik seit Schleiermacher*, Lipsia, 1899.

come avanzamento dell'Etica la questione mossa dal probabilismo; cioè « del che cosa debba l'uomo fare, s'egli si trova in dubbio di esser obbligato o no a fare o ad omettere un'azione ». Ma la soluzione che il Rosmini poi dava al quesito conduceva (sia detto a suo onore) all'annullamento del legalismo, perché per lui la legge dubbia non obbliga, quando è legge positiva, ma obbliga quando è legge morale, ossia quando c'è timore di offendere la legge suprema e necessaria, che vuole essere sempre assolutamente adempiuta [1]. In altri termini, la vera legge pratica non è mai (neppure quando sembra che tale sia) la legge positiva; e il concetto di legge, che ha sempre significato positivo, è estraneo dunque alla coscienza morale effettiva: conseguenza alla quale, per altro, il Rosmini non perviene o almeno non è consapevole di pervenire.

---

[1] *Compendio di Etica*, pp. 48, 96, 284-5.

CONCLUSIONE

Con la Filosofia della pratica ha termine l'esposizione che ci eravamo proposti di dare della Filosofia dello Spirito; e termina insieme l'esposizione dell'intera Filosofia, perché lo Spirito è tutto il Reale.

La Filosofia dello spirito, come il tutto della Filosofia.

Questa proposizione non ha bisogno qui in fine di riprova o controllo, come si usa nel calcolo. Perché il controllo della Filosofia le è intrinseco e consiste nel reciproco confronto tra lo svolgimento del pensiero e le esigenze di esso, tra il Sistema e la Logica. E la Logica, come sappiamo, se in certo senso è il tutto della filosofia (la filosofia in iscorcio o in idea o in potenza), è insieme parte tra le parti del sistema filosofico; cosicché il confronto tra il Sistema e la Logica, tra il pensiero in atto e il pensiero in idea, tra il pensiero e il pensiero del pensiero, è stato di continuo presente e attivo nel corso dell'esposizione; e chiara si è dimostrata la concordanza tra i due processi e il loro effettivo confluire in un solo.

Rispondenza tra Logica e Sistema.

La Logica afferma la pensabilità del reale e l'inconcepibilità di ogni limite che si ponga al pensiero, di ogni escogitazione d'Inconoscibile. E la Filosofia, indagando ogni parte del reale, non ha trovato nel pensiero nessun posto in cui allogare l'inconoscibile. La Logica pone come

vero concetto del concetto, che questo sia universale e non generale, concreto e non astratto; che sia puro d'intuizioni come quello delle matematiche, e, diversamente da esso, necessario e non convenzionale; fecondo d'intuizioni come quello delle scienze empiriche, ma diversamente da esso di una infinita fecondità, tale cioè da padroneggiare ogni manifestazione del reale. E il sistema ha mostrato col fatto che questo desiderato della Logica non è chimera, e che lo Spirito per l'appunto è quel concetto che risponde all'idea del concetto: niente v'ha che non sia manifestazione (e manifestazione reale, non già convenzionale o metaforica) dello Spirito. La Logica, ripugnando a ogni dualismo e pluralismo, vuole che il concetto filosofico sia concetto unico o dell'Uno, e non lasci sussistere a sé d'accanto concetti eterogenei. E il sistema ha confermato, che il solo concetto dello Spirito adempie le condizioni logiche del concetto, e che quello della natura, anziché concetto di qualcosa reale, è l'ipostasi di una maniera non filosofica ma pratica di elaborare la realtà; cosicché in ciò che ha di reale esso stesso è nient'altro che opera dello Spirito.

D'altro canto, la Logica dall'idea del concetto deduce che il concetto dev'essere sintesi di sé e del suo opposto, perché l'opposto, non che essere eterogeneo e disparato, è carne della carne e sangue del sangue del concetto stesso, come la negazione è dell'affermazione. E il sistema ci ha condotti innanzi allo Spirito o Realtà in quanto svolgimento, che è la vera realtà del reale ed è sintesi di opposti. La Logica deduce che il concetto è sintesi di sé e del distinto da sé, dell'universale e dell'individuale, e che però la Filosofia deve sboccare nella storia e mediarne l'intelligenza. E il sistema mostra la capacità dei suoi principî a interpetrare la complessa realtà storica, e anzitutto la storia stessa della filosofia, risolvendone i problemi. La Logica non ammette altre distinzioni del concetto se non

quelle che nascono dalla sua natura, come le relazioni di soggetto-oggetto e di individuale-universale; e il sistema ci ha confermato queste distinzioni, geminandosi dialetticamente in Filosofia della conoscenza e Filosofia dell'azione, della teoria e della pratica, e suddividendosi altresí dialetticamente nella prima come Estetica e Logica, nella seconda come Economica ed Etica. E poiché, esaurite queste divisioni, l'esigenza del concetto è interamente appagata, noi non abbiamo trovato nelle forme particolari dello Spirito la possibilità di nuove suddivisioni, per esempio di varie categorie estetiche o di varie categorie etiche.

Insoddisfazione alla fine di ogni sistema; e suo motivo irrazionale.

Parecchi, giunti alla fine del sistema filosofico e alla conclusione che altro reale non v'ha se non lo Spirito e altra Filosofia se non la Filosofia dello Spirito, sono presi come da un senso d'insoddisfazione e di delusione; e, pure premuti dalla necessità logica, non vogliono rassegnarsi ad accettare che questa, e non altra, è la Realtà. Sembra loro ben povero un mondo, oltre il quale non vi ha un altro; uno Spirito immanente, ben inferiore e impacciato a paragone di uno Spirito trascendente, di un Dio onnipotente fuori del mondo; una Realtà penetrabile dal pensiero, meno poetico di un'altra, cinta di mistero; e il vago e l'indeterminato, piú bello del preciso e determinato. Ma noi sappiamo che costoro sono in balía di una illusione psicologica, pari a quella di chi sogni un'arte cosí sublime che, a paragone di essa, ogni opera d'arte realmente esistente appaia cosa spregevole, e, sognando questo torbido sogno, non riesca a comporre un verso solo. Questi raffinatissimi poeti sono impotenti, e impotenti sono quei filosofi insaziabili.

Motivo razionale: l'inesauribilità della Vita e della Filosofia.

Ma appunto perché della loro illusione psicologica conosciamo la genesi, sappiamo anche che in essa c'è (né potrebbe non esservi) un motivo di vero. L'infinito, inesauribile dal pensiero dell'individuo, è la Realtà stessa, che crea sempre nuove forme; è la Vita, che è il vero mi-

stero, non perché impenetrabile dal pensiero, ma perché il pensiero la penetra, con potenza pari alla sua, all'infinito. E come ogni attimo, per bello che sia, diventerebbe brutto se si arrestasse, brutta diventerebbe la Vita, se mai indugiasse in una delle sue forme contingenti. E perché la Filosofia non meno dell'Arte, è condizionata dalla Vita, nessun particolare sistema filosofico può mai chiudere in sé tutto il filosofabile: nessun sistema filosofico è definitivo, perché la Vita, essa, non è mai definitiva. Un sistema filosofico risolve un gruppo di problemi storicamente dati, e prepara le condizioni per la posizione di altri problemi, cioè di nuovi sistemi. Cosí è sempre stato, e cosí sarà sempre.

In questo significato la Verità è sempre cinta di mistero, ossia è un'ascensione ad altezze sempre crescenti, che non hanno giammai il loro culmine, come non l'ha la Vita. Ogni filosofo, alla fine di una sua ricerca, intravede le prime incerte linee di un'altra, che egli medesimo, o chi verrà dopo di lui, eseguirà. E con questa modestia, che è delle cose stesse e non già del mio sentimento personale, con questa modestia che è insieme fiducia di non aver pensato indarno, io metto termine al mio lavoro, porgendolo ai ben disposti come strumento di lavoro.

INDICE DEI NOMI

Abelardo P., 93.
Agostino s., 91, 176, 300, 383.
Ahrens E., 367, 370.
Aquino (d') T., 93, 272, 360.
Ardigò R., 379.
Aretino P., 70, 72.
Aristotele, 66, 78, 94, 96, 104, 184, 209, 246, 256, 258, 272, 295, 359-60, 373.
Austin G., 367, 380.

Baader F., 105, 199, 302.
Bacone di Verulamio F., 95.
Balzac (de) O., 315.
Baumgarten A. A., 107, 266.
Bayle P., 92.
Bentham G., 271, 367.
Bergbohm C., 372.
Bergson E., 178.
Bierling E. R., 381.
Blanqui A. G., 274.
Brentano F., 108-9.
Briganti F., 276.
Bruno G., 214, 294.
Buckle E. T., 196.
Buhle G. A., 272.
Butler G., 260.

Callicle, 257.
Camerino (da) R., 356.
Campanella T., 95.
Caramuel p., 344.
Carneade, 257.
Casanova G., 73.
Cathrein V., 97, 384.
Charron P., 92.
Cicerone M. T., 98, 360.
Cinici, 184, 257.
Cirenaici, 184, 257.
Clarke G., 95, 261.
Cohen E., 369.
Cornelio Nepote, 326-7.
Cristianesimo: Etica 257-8, 262, 265, 298, 389.
Cristo, 283.
Cudworth R., 95, 261, 298.
Cumberland R., 261.

Descartes R., 66-7, 78, 95, 104-5, 109, 180, 185, 261.
Diderot D., 374.
Dubos G. B., 107.
Duguit L., 371.
Duns Scotus, 93.

Epicurei, 184, 257.
Epicuro, 176, 256.
Escobar p., 74.
Etica greca, 256-8, 265.

Farisei, 340.
Ferrara F., 246.
Fichte G. A., 95-9, 101-2, 179, 187, 269, 272, 301, 361-4, 368.
— E. E., 108.
Fouillée A., 371.
Fourier C., 331.
Francesco s., 228.

Galiani F., 72, 246.
Galluppi P., 270, 276.
Gay J., 260.
Genovesi A., 246.
Gesuiti: morale, 343.
Giansenisti, 340, 345.
Gioberti V., 301.
Giureconsulti romani, 359.
Gnæus Flavius. v. Kantorowicz.
Goethe G. V., 38, 258.
Gossen E. E., 239, 247, 253.

Gracian B., 78, 106.
Gresham T., 241-2.
Grozio U., 92, 360.
Guicciardini Fr., 69, 78.

Hamilton G., 108.
Hartley D., 259.
Hartmann (di) E., 276, 302.
Hegel G. G. F., 95-7, 102-4, 108, 163, 177-8, 180, 183-5, 188, 191, 194, 237, 248, 258, 265, 268-9, 272-3, 299, 301, 305-7, 368, 376-7.
Helvétius C. A., 260.
Herbart G. F., 87, 97, 99-100, 106, 117, 182, 270, 301, 365-6.
Herder G. G., 187.
Hobbes T. 259-60, 271.
Holbach (d'), 260.
Hugo G., 379.
Humboldt (di) G., 187, 374.
Hume D., 259, 271-2.
Hutcheson F., 106, 260, 271-2.

Jacobi F. E., 106-8, 177, 186-7, 374-7, 380.
Jacopone (fra'), 253.
Jellinek G., 370.
Jevons G. S., 247.
Jhering (di) R., 358, 368, 378.

Kant E., 60, 67, 78, 92-3, 97-8, 100, 102, 104, 107-8, 163, 177-80, 182, 194, 209, 261-67, 269-70, 297-303, 358, 361-4, 368, 370, 379, 384.
Kantorowicz E. U., 378.
Kidd B., 196.
Kirchmann (di) G., 367-8.
Knies C., 274.
Krug G. T., 108-9.

Ladd G. T., 97.
La Rochefoucauld, 78, 186, 266.
Lasson A., 369, 372.
Lehmkuhl p., 384.
Leibniz G. G., 107, 261, 298.
Leopardi G., 208-9, 254, 276.
Le Play F., 252.
Liguori (de) A., 74, 345, 383.
Locke G., 259-60.
Lotze E., 178, 271, 302.
Loyola (di) I., 71.
Lutero M., 382.

Machiavelli N., 24, 266.
Malebranche N., 261, 298.
Mandeville B., 186.
Manzoni A., 175.
Marx C., 246.
Maupertuis (Moreau de) P. L., 275.
Medici (de') L., 143.
Medina B., 382.
Melantone F., 382.
Mendelssohn M., 107.
Menger C., 247.
Merkel A., 381.
Miraglia L., 371.
Molinisti, 340.
Montchrétien A., 246.
More E., 186.
Musset (de) A., 143-4.

Nietzsche F., 187, 302.
Neocritici o neokantiani, 302-3.

Ortes G. M., 276.

Paley G., 259-60.
Pantaleoni M., 247.
Paolo s., 129, 130, 300, 340.
Pareto V., 275.
Pascal B., 34, 181, 300-1, 383.
Paulsen F., 97, 103.
Pelagio, 91.
Pericle, 53.
Piccolomini A., 70, 72.
Platone, 7, 93, 95, 98, 181, 256, 257, 296, 359-60, 373.
Price R., 261.
Protagora, 164.

Quesnay F., 246.

Ricardo D., 241, 242, 274.
Riedel F. G., 107.
Rosmini-Serbati A., 105, 180, 270, 302, 366, 379, 385-6.
Rousseau G. G., 261.
Rümelin G., 370, 372.

Sacchetti F., 356.
Sadducei, 340.
Sanchez F., 74, 341.
Sanctis (de) F., 267.
Savigny C. F., 379.
Schelling F., 96, 191.
Schiller F., 182, 270, 374.
Schlegel A. G., 187.
— F., 187, 374.
Schleiermacher F., 100, 103, 107-8, 177, 186-7, 385.
Schopenauer A., 78, 96, 98-9, 116, 191, 270, 276, 300-2, 365.
Schuppe G., 369.

Scolastici, 100.
Seth G., 97.
Shaftesbury (di) A., 186, 260, 271,
Simmel G., 107.
Smith A., 259, 272, 274.
Socrate, 94, 98, 164, 180, 255, 257, 316, 373.
Sofocle, 258.
Spencer E., 163, 188, 271, 367, 379.
Spinoza B., 7, 67, 78, 92, 95, 104-5, 176, 178-9, 182, 185, 259-61, 267, 300, 363.
Stahl F. G., 367-370.
Stammler R., 370-72.
Steinthal H., 369.
Stewart G., 273.
Stirner M., 187.
Stoici, 78, 176, 257, 261, 317.
Stuart-Mill G., 271.
Sulzer G. G., 107,
Sumner Maine E., 381.

Taparelli p., 366, 379.
Teofrasto, 66.
Tetens G. N., 107.
Tomasio C., 359, 361, 373.
Trasimaco, 257.
Trendelenburg A., 367, 370.

Vanni I., 371-2.
Vauvenargues (de) L., 69, 151.
Verri P., 246, 276.
Vico G. B., 69, 92-3, 95, 128, 185, 188, 267-8, 360-1.
Villalobos p., 341.
Villari P., 267.
Voltaire (Arouet de) F., 149.

Wagner A., 274.
Warburton G., 259-60.
Wolf C., 266.
Wollaston G., 95.
Wundt G., 97, 178, 369.

Young E., 375.

INDICE

Avvertenza . . . . . *pag.* V

Sommario . . . . . » VII

Parte I. *L'attività pratica in generale* . . . . . » 1

Sez. I. *L'attività pratica nelle sue relazioni* . . » 3
Sez. II. *L'attività pratica nella sua dialettica* . . » 111
Sez. III. *L'unità del teoretico e del pratico* . . . » 189

Parte II. *L'attività pratica nelle sue forme speciali* . » 199

Sez. I. *Le due forme pratiche: l'Economica e l'Etica* » 201
Sez. II. *Il principio etico* . . . . . » 279

Parte III. *Le leggi* . . . . . » 305

Conclusione . . . . . » 387

Indice dei nomi . . . . . » 391

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 053023583